中德學會出版（特刊六）

德國的精神

杜科罕著
關琪桐譯

DER DEUTSCHE GEIST

von

Graf K. von Dürckheim-Montmartin

DEUTSCHLAND-INSTITUT

Peking

Sonderreihe Band 6

1943

目錄

現代德國思想譯叢總序
譯序
德國的精神
一 前瞻……一
二 主觀和工作……二四
三 深入和健全……三八
四 個人與公團……五八
五 絃琴與刀劍……七九
六 悠久的女性……八六
七 民族與國家……九七
八 本質與現實……一〇一

譯序

此書由杜科罕伯爵所寫的手本中翻出來，原文尙未付印，以故此譯本在譯界乃是一種罕見的現象。從來譯本有取材於古籍者，有取材於新籍者，然取材於手本者，還是少見。那麼讀者既無原書可以參考，譯本就是惟一材料了。這種情形在讀者乃是一件憾事，而在譯者則爲一種優勢。但是譯者雖本可以增删改譯，而却不曾利用了這樣一種權利，雖然著者與學會同人不但允許此種自由，而且還慫恿這種自由。

日新月異的西方學術對於自然和人事都已研究過了，可是對於他們根生土長的民族的精神和性格，一向還少有專門的研究。爲彌補此種缺憾起見，近來就有民族性格學的發展。此書之作，目的也在於闡明德國民族的本質和生活的。

民族性格學是「自知」之事，然自知與知人都是難事。古人曾說：「知人則哲」，西哲教人：「知道自己」。自知有幾種難處，一則因爲自己的行事是根據於自己的天性的，而各人的天性乃是自己一切行事的無批評的前提，人的行事就如演戲似的，演是自己演的，好壞的批評就在他人了。第二，一切知

識都需要一些範疇作爲工具，這些範疇在與人比較時，才容易得出，因爲兩方面的差異可以暗示人以新的範疇。但是人若專以自己爲考察對象，則不容易着手。第三，人只容易知道自己的心理狀態，而不容易知道它的原因，猶如身體某一部分痛了，自己只知道痛，而並不知道痛的原因。但是醫生知道得反而比自己清楚。第四，人在平常時，心理未受攪動，以爲自己若處於某某非常情況下，當有某種態度，實則，到了身臨其境時，也許全出自己意料之外，這是因爲平時決定他的評斷的，乃是想像，理想，和教育，而在變時決定他的行動的，乃是品格和才力。

至於知人，則也同樣困難。一則因爲，自己愛以自己的心理猜度他人，所謂以小人之心度君子之心，蓋則指此而言，實則他人不論小人，或是君子，也許與你所想的全不一樣。二則因爲，人的一種行動往往有其特殊的因緣，這種因緣，別人也許根本不知道，或者縱然知道，也不能感到痛切地步。所以你要是只以自己的立場來批評人，往往隔靴搔癢，不能中肯。第三因爲，人的批評多半根據於普遍的抽象的標準，而於他人的個性和信仰不能設身處地，所以我們看到西洋人因爲「三位一體」的問題，而互起爭端，以至互相殺戮，就不甚能了解。第四因爲生活習慣，利害衝突之故，使兩方面都無法互相了解，到了極端竟會動起武來，誓不兩立。

這種自知和知人，在個人方面與民族方面，都同樣困難。但是困難正是向我們要求解答的一個題目，而非使我們裹足不前的一種障碍。人的理智雖然勝不過感情來，可是感情也有中和的時候。你只要屛除成見，虛心體察，也可以達到自知，知人的地步。何況旣同爲人類，必然有所以爲人的共同條件呢？

自知的結果可以使人補偏救弊，知人的結果可以使人取鑑於人；兩方面綜合的結果可以使人得出人類的圓滿理想來。人性假定是同然的，而也會因爲時地之不同，氣稟之所拘，而各各呈現出差異的花樣來。這些花樣，也許因爲發展過度，而成爲偏畸，也許因爲發育不全，而成爲殘缺。因而我們「知」的工作，一面在發揮闡明一個民族的特點，一面又在綜合比較各民族的長短。

要想得到這個結果，我們不妨用一種互相勘正的方法。我們可以讓一個民族中的人先從事於自知工作，然後再用他人的所見所聞互相對照一下。我們也可以先讓別的民族對它作一種外面觀察，然後再讓它自己憑自省自察互相對照一下。

這種對照工作在東西人兩方面是應當最爲有結果的。因爲他們的性情距離愈遠，就愈可以顯出他們的差異來。在先前人們囿於一曲，所以就有「天不變，道也不變」，「東海，西海，南海，北海，有聖

人出焉，此心同，此理同」等說法。自眞正南海，西海，東海，北海，的聖人來到中國以後，才知道這種假設還是一邱之貉的互相認識，東西人心理上的差異，比起容貌和衣着上的差異來，有過之無不及。

但是這種差異可以看做是各民族對整個人類的一種貢獻，也可以看做全人類所分散爲各民族的一種殊相。就其爲貢獻說，我們應當把各民族的成績結合起來，組合一個最完善的文化，就其爲殊相說，我們應當把各民族的特長結合起來，形成一個最圓滿的理想。這兩層工作事實上早已就在進行中了，因爲自從海禁大開以來，西洋的文明利器，日日在往中國輸送，這就證明了各種貢獻之互相補充了。其次，西方的人生理想也已傳播到東方，而興起種種波浪來，這就證明各種殊相之互相圓成了。

吾常謂中國人之接受西化，在行動上是零售的，在思想是批發的。有的人們只有一種壞處，有的人們兼有兩種壞處。至於以批評態度接受西洋思想，以愼重態度發爲一種運動的，那恐怕還沒有其人。他們在行動上，不是毫不動作，就是激情亂動，在思想上，不是盡情反對，就是盲目信從。遇爭執，不能相忍爲國，遇主張，不能老成持重，於是乎……於是乎……？

中國人今後在接受西化方面，應當先從自知的工作入手，只有在明白了自己的長處和短處以後，然後不至於削足適履，也不至於良藥誤投。這種批判工作，在我們覺得，人們一向並未曾試探過。一種運

動之起，總是分爲兩個陣營，否則就是調和折衷，瞎拉胡扯。其能虛心體察，融會貫通者，蓋不多見。然而主張一說者往往意氣洋洋，不可一世，以爲天下之大，盡在已矣。於是謬說流傳，愈不可收拾了。這都是由於未曾十分認識自己的緣故，我們應當從這部新著學得一點自知的方法（譯者的總序頗有幾分嘗試意味）。

杜科罕此書對於德國人的生活態度，心理活動，客觀成就，都能從其極端處見到中道，他舉了人類與自然，內觀與工作，深入與健全，個人與公團，絃琴與刀劍：凡此等等都是不容易調和起來的對立，但是德國人，就其整個民族說來，已經把這些極端各各發展到盡處，而同時又能維持一種中和。中國人之「中」乃是蟄伏不動之「中」，德國人之「中」乃是緊張平衡之「中」。中國人想體會到中和的妙用，所以不往偏處走，結果所得的是小中，德國人明白了各端的妙處，所以盡往偏處走，結果所得的是大中。因爲人性中自然有一種調節作用，你雖盡力偏向一面，然而無往不復，你總會窮途知返的。假如不知返的話，那你不論在那一方面發展到盡美盡善地步，而也會有了滅亡的危險（歷史上例子甚多）。這乃是全體發出的呼聲，它要求人把它的各個方面都平均發展出來，發展不忘中心，持中不忘外境。持繫這種中和的乃是「悠久的女性」，而保存這種生活的乃是國家。

但是德國民族的全體雖然調和了各種極端，而它對周圍的國際關係說已經處於不調和中，它已經完成了自己的理想，這是深入的結果，但是周圍的國家還不曾深入在他們的理想之中。因此，他們要想在整個國際中，由這種「深入」，再返於「淺出」，以便維繫一種中和，那還是有待於他們努力闡明自己的立場的。

德國人無論偏向那一方面，總是以全副力量傾注在裏邊的，這是他們的心地眞實的結果，幾千年的歷史已經使別的民族腐化，虛僞，滅亡了，但是常春的日耳曼民族到現在仍然保持着古代的純潔，青春，向前，創造的力量，這是可令人贊嘆的。但是一個眞誠的民族在對人方面往往是笨拙的，因爲他們或則認他人是朋友，或則認他人是仇敵，他們大概不知道仇敵可以是將來的朋友，朋友可以是暗中的仇敵，因而他們就不善於運用時空，穩據中心，而應變無窮了。與這種缺點相連的還有一種「急迫不耐」；他們在深深被一個理想所把握以後，就忘了別人並沒有此種理想；因而他們容易忽略環境，獨行其是。但是血，土，命運決定了德國人的生活態度，相反的期望也許對德國人說來正是一種墮落。

現代德國思想譯叢總序（註：見三十六頁）

一 引言

人們每愛以東方文化與西方文化相提並論，這好像是一種婉言法，因爲自從歐化東漸以來，西方不但以其政治的優勢壓服了東方，而且物質的建築，日用的器血，交通的工具，軍事的武器，也都以彼易此，全非舊觀。不但如此，就是文化的理想，宗教的定向，哲學的思潮，社會的組織，也無一不效法西方，惟恐後人。在物質和精神兩方面，東方各地有的已歐化了，或在準備歐化着，其未歐化，並且不能歐化的，就只有受天然淘汰，日趨淪亡了。那麼東方文化還有存在餘地麼？也許它根本就不存在，也許它是太於劣弱的，而不能與西方文化競爭，也許它是太於理想的，而不能與强力頡頏，無論如何，它是在洶湧前來的歐洲文化之前，被征服了，所以我們如果還以東方文化與西方文化對比，那只有自慚形穢罷了。但是人們既然以歐洲文化與亞洲文化對比，而不以歐洲文化與非洲文化，澳洲文化或美洲文化相較，那就指示出，東方人也有其安心立命之道，利用厚生之方，而可以立足於霄壤間了。

在歐洲文化强制東方人接受它的這種情形之下，於是東方人除了對西方文化習焉不察，浸潤其中的人士以外，那些眷戀過去，關心國粹的人，就有意識的有一種重新定向 Reorientierung 。於是就有「中學爲體，西學爲用」之說。這種主張用意至善，它似乎要保留中國人的綱常名教，而只採取西方人的聲，光，電，化。但是這個理想也是不容易達到的，因爲伴着物質文明，社會的組織也就逐漸變了，社會的組織既然變了，於是就有維持這種新組織的道德習慣隨着發生起來了。君主制取消了，大家庭制破壞了，新的黨派形成了，而且愈脫擺舊思想的學說，愈受人的歡迎，因而人生的重心就至少在理論上漸漸移了。因而昔日安土重遷的習慣也就屈從於遠涉重洋的冒險，昔時耕讀傳家的生活也就讓步於趨向城市的現象，昔時謙和遜讓的德性也就屈服於競爭生存的新說，昔時遲緩穩靜的態度也就轉變爲緊張奮勉的精神，昔時家族中心的古訓也就突躍爲黨國中心的理論，昔時好古守舊的心理也就變成了維新進取的勇氣，昔時三從四德的婦道也就改造成獨立解放的女性，昔時聱詘對仗的駢文也改變爲平易通俗的白話，昔時定於一尊的儒學也就屈服於百家爭鳴的新學。……凡此等等變化都不是人們故意標奇立異，喜新厭故，都是因爲環境變了，需要變了，所以人的反應也就變了，因爲舊日的態度做法已經應付不了新局面了。這是先進們所不曾料到的。半推半就的態度畢竟是就而不推了。

在這種不可抗的怒潮中，人們不祇推波助瀾，模倣西方，擯棄舊學，而且又進一步有意識的提倡了一種新文化運動。新文化運動是一種批判的運動兼介紹的運動，它對於中國古學是存着一種厭棄攻擊態度，而對於西洋新學則是無條件的接受的。這種運動經過了「人生觀之論戰」，最後就到了「全盤歐化論」。中國人之歐化早已是一種事實，此種新文化運動所以發生，目的似乎不專在給這種事實做一種理論上的根據，而尤其偏重於掊擊那些忽視這種事實而仍願維持舊規模的學者。一夥新進已經醉心科學，哲學，新文學，而以墨守舊說爲迂拘陳腐，不願爲伍了。

與這種運動相伴的現象，就是，政黨的林立，學校的叢生，學說的爭衡，主義的互鬥。最激烈的表現就是共產主義，無政府主義，國家主義，三民主義，國社主義等，的互相爭霸。最可怪的是這些運動和學說，無一不是抄自西洋的，西洋人所沒有的自己就不敢主張，西洋人所已有的自己就不敢放過。因而中國就成了世界各强的一個縮影，不但政治上，學說上，就是藝術上，享受上，也是孔步也步，孔趨也趨了。結果就不能免了種種傾軋，對立，失和，紛亂，終於使社會上秩序大亂，失了中心，而使人有無所適從之嘆。

這種模倣縱然不是一種盲目摸索的模倣，也是一種毫無抉選的模倣，縱然不是一種捨己耘人的模倣，

也是一種不顧全局的模倣。一個留學生在外國跟誰學了什麽學說，某種主義，他在回國後也就宣傳某種學說，某種主義。這種情形彷彿成了一種命定的，他們從不思想，自己若不學此種學說和主義，也許會改學別的，而且與他相反的人，原來如果也學他的一套的話，那他們是會同他信奉同樣學說和主義的。但是機會和偶然決定了他們的方向，他們已經注定獻身於命運把他們置於其中的那種學說和主義了。

在這種依樣畫葫蘆的模倣之中，民族的內心力量就感到一種窒息的空氣，因爲樣樣事情都是從外面加於自身的，這已經是一種壓迫，而尤其壓迫人的，乃是這些樣樣事情又都互相矛盾，毫不統一。於是這種壓迫就成了雙重的，第一，它窒息了中國人固有的生機，第二，它使中國人雖欲皈依，而也難以抉擇，可是主張新文化的人又是態度堅決，非領人走向西方不可的。

中國人的內心在這種重壓之下就吐露了一種極其微弱的呼聲，那就是中國本位文化運動。這種運動是一種空谷足音，但又是一種曇花一現，是一種如睡初醒，但又是一種兔搏獅子。它未曾蓬蓬勃勃發展起來，它只吐了芽，就萎縮了。有人主張第二條路向中的東方文化會代替了第一條路向中的西方文化，這是一種很樂觀的見地，（此說擬於下文批評之），又有人提倡一種中國本位文化，這也是一種樂觀的期待。事實上不但中國文化未代替了西方文化，反而是中國人都棄舊從新，數典忘祖了。至於中國本位

文化，則它如果是以過去的中國文化爲本位，而來接受西洋文化，那就有許多問題了。因爲這種說法歸根說來仍是「中學爲體，西學爲用」之新解，其調和之困難，已如前述。此種本位文化論若以中學爲優，西學爲劣，那又是一種强辯之詞；它若是以爲中學與西學互有短長，而欲截長補短，那麼長短的標準又在那裏呢？它若是想調和中西，自成一格，豈不成了折衷論，而拋棄其本位思想麽？宇宙間的事理果然不是全人類所有，而是一個民族所得而私的麽？而且西方人的成就果然可以拋棄不用麽？

這些困難，中國本位文化論者似乎還未充分加以解答，但是中國本位文化論直到現在止還是最新近而似乎最爲合理的希望。最先的中體西用論是根本保存舊學面孔，而只應用西方的物質文明的，但是這種學說似乎未曾十分考察主人翁與工具的關係，那就無異於驅斯文之人，駕御鏖托，而仍希其閑散逍遙似的。文化三向論主張中國文化將來要戰勝西洋文化，此說之病似乎在單單誤認精神氛圍就是文化；各民族有各民族的精神氛圍，若單以此爲文化，則極野蠻之人也有文化了，因爲他們的生活圈中也有其精神氛圍的。文化離不了客觀的表現，卽離不了文明；說文化，也就連文物制度包括在內（按文化與文明之分牽强已極，實可消除）。此說既單以人生態度爲文化分界，所以它就主張東西文化不能融合，這是自然的結果，因爲人的態度是同時只能有一種，而不能有兩種的；但是照我們的文化觀（詳見下），則

東西文化是可以融合的，因爲客觀的成就是有積壘性，而可以轉移的。全盤西化論事實上已經戰勝了，但是有心人也有所不甘於心者，乃是，西化論者魯莽滅裂，毫不批評，毫不選擇，毫無計劃的，從事剽竊，尤以學說主義之盲目宣傳爲最有壞的影響。中國本位文化論者似乎仍然找不到具體的方向，其所懸的理想雖甚合理，然終於是一種口號而已（實則不論那種主張都是一種口號，實際的結果甚少，否則中國豈不好了）。

實則我們如換一個觀點，則中國本位文化論就有了意義了。

一　我們主張，宇宙間的事理雖然有一部分是同一的，可是它是無限的，而且同一個問題，解決的方法也可以不一樣。就如西方文化雖是一系，而德，英，法，俄，等各有各的特徵；我們如果否認它們各自的成就，那是錯誤的，但是如果我們因爲不否認它們的成就，而便非效法它們不可，那也是錯誤的；因爲我們用自己的心思才力，在自己的方式下，去把握一個問題，也自然會得到另一種結果。此理十分簡單，比如春秋戰國時代與西洋近代文化接觸了，而專以模做祖述人爲事，那麼諸子百家豈不都產生不出來了麼？現在假定還有一批未出世的諸子百家，我們正可以喚醒他們，本着各自己的立場，發揮自己的創見。

二　在兩種文化相遇以後，往往而且也應該產生一種綜合，中古的經院哲學就是希臘論理學與基督教融合的新結果，宋元的理學，唐代的禪宗，都是中印兩系文化融合的新結果。現代的思想家，正該以中國精神創造一種新的學說出來，全盤西化論者與以東易西說者都是此種發展的障碍，我們不必十分相信他們。尤以當此異說雜出的今日，我們正有一爐而冶的希望。

三　文化有高低偏圓的不同，中國文化也許已有一種可以貢獻於世的東西，也許只有這樣一種萌芽，還未發榮出來，我們正可以把它們加以發揮光大，這也是我們的責任。但是我們不當以保存國粹的態度來對付它們，而當如接受西洋文化似的，來選擇它們。

四　一種民族性總有其特徵，所以它對於一種環境所起的反應可以與別種民族性所起的不一樣。我們正可以順着這種民族性令其充分發展，來在整個人類的文化中，添一個新花樣，而把全部文化加豐富了。

五　一個民族所承受的歷史傳統並與別的民族不一樣，就如中國的詩，由古詩，而律詩，而詞，而曲，乃是順其趨勢，自然發展出的。所以當此東西文化交流之時，我們如果能够喚醒中國人的自覺，而有意識的承繼過去，把握新潮，也該產生一種新的文化。

六　一國的需要與別國的需要因爲處境的不同而互相差異，所以它的應付方法也當與別的民族的應付方法不同，就以德國的藥物而論，凡仰給於外國的原料，他們都設法由國內的專門家悉心研究，而找出代用品來。這是一種有形的需要，此外還有一種無形的需要，就是指導思想的原則，現在中國人已經失了自信，外來的主義又往往扞格難通，我們正當準情酌理給中國人找一點救藥。

七　所有這些提議都有一個中心，那就是民族。爲發揚民族精神之故，我們固然要創造中國文化，爲救藥中國精神之故，我們也樂於接受西洋文化。中國本位文化有兩解，一則是與西洋文化相異的一種文化，二則是採取西洋文化而融入自己以內的一種以國家爲前提的文化。在民族的大前提之下，一切事情也就都有了意義，一切矛盾也都得以解消。而且前述各種主張也都可以得到辯護。以中國的存在和理想爲原則，來接受西學，來發明新理，來創造新說，則一切主張都可以得到滿足，也才可以免於矛盾。何以故，若以中國爲主體，則凡足以危及中國精神和存在的一切，都在擯斥之列，凡可以助進中國精神和存在的一切，也都在歡迎之數。這樣我們就既不屏絕外緣，也不失掉自我，既不溺於內心，也不迷途忘返，既不捨本逐末，也不遊騎無歸，既不唯我獨尊，也不拾人唾餘。這是什麼思想呢？就是國社主義！在這種主義下，我們所以要創造文化，乃是要表現國家精神的，我們所以要接受歐化，乃是要企向

國家繁榮的，我們所以要堅持一種主張，乃是要圖謀國家利益的，我們所以要採取一種制度，乃是要維持國家存在的。反過來說，一種文化如果抵觸了國家的精神，我們就不創造它，盲目歐化如果有害於國家的繁榮，我們就不接受它，一種主張如果損及了國家的利益，我們就不堅持它，一種制度如果危及了國家的存在，我們就不採取它。這樣促進中國之存在，發揚中國之精神的文化就是中國本位文化，在這個標準下縱然是中國的產物，它只要不利於國家，我們也要剷除它，縱然是外國的產物，它只要有利於國家，我們也要採取它。這種主義純粹是理想的，形式的，它的內容可以不拘一曲，可以隨時變化。但是它是萬變不離其宗的，國家！民族！這就是德國的國社主義所帶給我們的福音！

這種主義不是模倣他人的；所謂模倣乃是捨己從人的，但是這種主義只是教我們說，「你要愛你們的祖國，並不是要愛我們的祖國」（比如德國），這就與帝國主義消滅他族，圖謀自利的政策，大相逕庭了。但是我們如果因為崇拜德國而忘了中國的話，那就反乎這個新福音的基本信條了。

二　中國文化與西方文化

談東西文化的人，一向有兩種說法，一即東西文化不同說，二即文化有古今而無東西說。前一說是

以態度的種類分文化的，後一說是以進化的程序分文化的。前一說以爲由人類中心可以產生出幾類不同的文化來，從這個觀點看來，它好像以爲人類的天性原來同時就有幾種可能性，只是偶然因爲因緣之不同，而分別發展罷了。同時他又主張這種並存的關係，還將變爲直線的進行，而以中國文化將承接西方文化，印度文化將承接中國文化。後一說以爲人性都是一樣的，都是依着一條線索前進的。愈後者就是愈進化的，愈高的。

這兩種說法都持之有故，言之成理。但也各有未盡圓融之處。前一種說法是完全從人性出發的，這我們很表贊成（詳見下文）。但是人性中這種分裂雖然可以因爲時地的不同，而分別發展，可是我們只能說，各方面的發展只有一種偏面傾向，而人性中各種要求乃是同時存在的，因此，凡稱得起文化的任何現象，其中各種要素都必然存在，祇是有的要素較爲發展出來罷了。因此主張此說的人似乎不當以爲某一個文化將克服另一個文化，它們只需要互相補充罷了。同時我們還可以說，「以直覺運用理智」，「以理智運用直覺」，「以現量運用理智」之說，頗覺十分突兀離奇。就我們浮淺的觀察，直覺並不能運用什麼，也不能被理智所運用，至於現量，則，存在與否在理論上已經成爲問題，何能據以爲文化之基礎，此種主張愈研索愈覺其駭人聽聞。

第二說以為文化後來居上，古不如今，此說也未盡然。就文物製作而論，誠然是日新月異的，但是就哲學，文學，宗教，而論，後人未必勝於古人。且就歐洲近代而論，我們縱然可以說今人勝於古人，可是就印度，中國，希臘而論，又似一代不如一代了。近代文化之突興乃是偶然之事，假如沒有此種突興，則我們眞可以發生今不如古之嘆了。

第一說的出發點較為正確，而其結論則不足取，第二說的歷史眼光固甚正確，可是它也不容易說明並立的各文化現象，和今不如古之處。從我們的觀點看來，我們願意另找一個標準，那就是「偏」「圓」的標準。我們給文化下個定義說，「文化乃是人以才知表現本性，經營現實的總成績」。同時我們又假定人性是一樣的。那麼世上為什麼又有幾種文化類型呢？這不是因為別的，只因為人的精神不能在同時都表現出來，它在某種環境下，就藉某種環境為誘因，而喚出其各別的內心活動來。但是一種文化不論如何發展成熟，並且到了墮落地步，而其為人性中之表現，之要求則一。這種片面的發展足可以使一個民族陷於危險之中，就如印度人過重來世，就受了淘汰，中國人過重中和，也遭了外患，歐人過重主義，致爭競無已。但是這幾種趨向原來都是人所要求的，否則就不會發生它們；但是它們過度發展之後，那它們就因為偏廢之故不能解決整個的人生問題了。

在這種情形下，我們就問，這些傾向如果都綜合起來，截長補短，水乳交融，豈不更是合乎理想的麼？它們的發展誠然是各自爲謀的，但是它們豈不可以殊途同歸麼？它們的發展誠然是代有增益的，但是它們豈不是有一個圓滿鵠的麼？假如我們找到了萬派朝宗之宗，那麼古今中外人的活動不是都集中在這一點上麼？這個理想是什麼呢？它不是涅槃，不是天堂，不是幻滅，不是殺伐，不是超人，不是財閥，乃是「表現於國家形式中的豐富的人生」。

人的一切活動，都企向於三種目的，一爲盡性，二爲窮理，三爲遂生，（古訓所謂正德，利用，厚生，與此說相似）。我們拿這三個標準來批評一切文化，就可以看到它們有偏有圓。凡三個方向都平均發展的，那就是圓的，否則就是偏的，至其發展方向雖同，而其高低程度因爲不同，所以其圓的程度也有等差。

我們可以進而觀察一下這三個方向所產生的結果。（一）在盡性一方面，就產生了美術，文學，宗教，詩歌，音樂，禮法等。（二）在窮理一方面，就產生了純粹哲學，數學，自然科學，人文科學。（三）在遂生一方面，就產生了文物，軍事，工業，農業，醫學，政治，經濟，法律等。我們若是拿各條成績來考驗一個民族的文化，那麼我們就可以看到，中國在盡性一方面，程度頗高，在窮理一方面，

就差了，在遂生一方面，當然更差。至於印度則在盡性方面，祇有宗教稍爲可取，因爲它的文學，詩歌，倫常，音樂等等連中國還不及。至在窮理方面，也只有在純粹哲學方面有所成就。在遂生一方面，則根本談不到，因爲它們就不想生活下去，所以圖存之具，不論在精神（如政，法）方面，和物質方面，都落伍特甚。古代希臘的成就與中國的成就相差不多，而程度較高。至於近代的歐美文化，則總括起來說，是比東方及古代的文化較爲圓滿的，因爲他們不祇在文明利器和科學方面，卽在窮理盡性方面，也都邁超往古了。在德法英美等國家中，我們本難强分高下，但若細細考查一下，則總平均分數仍以德國爲最高。在盡性一方面，德國的音樂，美術，文學，詩歌，部會產生了驚人的成績，宗教改革的發源地也在德國，而且德國人的神祕主義也比別的國家更較爲發達；在窮理一方面，則近代哲學實由德國集其大成，自然科學與人文科學至少也比其他國家百尺竿頭，更進一步。在遂生一方面，則德國的醫學是佔第一位的，軍事是佔第一位的，製作是佔第一位的，政治是佔第一位的，而就德國之掊擊個人主義，資本主義，提倡國社主義說，那更是使人人得以遂生的一種新的福音。我們不知道，人性中除此三種要求以外，是否還有別的要求，如果就以這三種要求而論，那麼德國人滿足這三種要求的成績乃是到了最高的程度，而可以當得起圓滿無缺的了。

不過這種圓滿性並不只是應有盡有，數目充足之謂，這種圓滿性乃是有機的，比例的，和諧的，有中心的。所謂「有機的」乃是說，各種活動都有一種內在的連繫，而不是抄襲剽竊的，毫無生氣的；所謂比例的，乃是說，這些活動有一種平均的發展，而不是片面偏枯，貽害全體的（如個人主義）；所謂和諧的，乃是說，這些活動，有一種律動的關聯，而不是各自爲謀，互相傾軋的；所謂有中心的，乃是說，這些活動都有一個共同的目的，而不是散漫無紀，毫無系統的。這種理想的實現，恐怕只有在國社主義中才可能的罷！

三　東西文化果有差異沒有？

前邊我們只是列數了各種文化的成績，而未談及其內容。但是各個文化分野在理想上雖然應該融合起來，而在歷史上講，它們所採取的方法和方向，顯然互有差異。對於這個問題，悉心研究過的人太於少了，而且這少數的研究家中所得的結論也未能盡滿人意。依我們淺薄的見地看來，一個新的假設也許是必要的，雖然更好的假設也許還是可能的。

我們先前說過，文化是不當以生活態度來分類的，因爲生活態度寧是一個文化民族的形上學的結

果，而非其原因。各民族的形上學所以互有差異，乃是因爲其方法不同，而其方法所以不同，乃是因爲其出發點不同，而其出發點所以不同，又在於其智力的差異。這種智力的差異也許是種類上的，也許是程度上的，我們不能細論它。因爲這個問題又談得遠了；現在我們只可以一觀察各民族文化的出發點。

要想發現各民族文化的差異，我們必須採取同中求異的方法，即求其種差 Specifische Differenz。這種種差所幸一般人都已知道，而不待我們再事追求了。西方文化所異於中國文化者，在於其科學和民治，印度文化所以異於中國文化者，在於其空論和厭世，中國文化所以異於西方文化者，在於其比類和持中。

這種成績上的差異既然找出來，那麼我們就可以再進一步來考察所以產生這種差異的原因。這裏爲省篇幅起見，我們可以不必旁敲側擊，而逕直指示說，科學的精髓乃是法則，而產生此種法則的乃是用於實驗中的「概念」。空論的根據乃是矛盾（純理的矛盾，非動的矛盾），而產生此種矛盾的乃是用於辯證中的「概念」。比類的對象，乃是實物，而表像此種實物的，乃是呈現於具體中的「觀念」。反過來說，若是沒有法則，科學就成了把戲，若是沒有矛盾，空論就成了戲論，若是離了實物，比類就成了狂想。

由此看來，西方思想與印度思想都以概念爲出發點，中國思想則以觀念爲出發點。那麽西方與印度爲什麽又分了家呢？西洋古代思想，卽希臘思想，原也以抽象的概念爲出發點，但是希臘思想與印度思想早就分了家。這是因爲希臘人的概念乃以「實有」爲中心，而印度人的概念乃以「關係」爲中心之故。希臘人自始就有「實有」概念 Begriff des Seins，他們假設，在生滅的現象之後，仍有一種永存不變的實體，爲這種現象的基層 Substratum，這種實有乃是積極的，實在的，眞實的，基本的。這時候，就產生了各派思辯哲學。這是第一個階段，隨後又有元子學說出現，以爲這種實體不是渾然一體，乃是各別獨立，交互影響的。這些元子因爲有種種排列關係，所以就有各種差別的現象。這是第二個階段。（這種元子學說所以發生，恐與字母有關，因爲字母正暗示了元子的存在）。但是這還是一種純理的演繹。到了近代，這種概念又應用於實際的對象上，於是人們才發現了各個實在元子（非假設元子）間的眞正關係。這種關係若以數字表示出來，就成了公式，定理，原理。科學的妙處就在於元子概念與數學結合起來，所以祇有數學並不能產生科學，就如幾何學早已發現於希臘時代，而那時並不曾有了科學。這是就自然科學說的。再說到人文科學，則也是應用自然科學於紛雜的人事上所得的結果。所以它們的科學性也與它們的數學性成比例的。

繹方法，進行推論，則也可以得到一些結果。因爲「概念」縱然空洞到了萬分，而仍然含着一些屬性，就如直線，方形，三角，圓等，概念，只是幾個單純的空間概念，但是它們的關係，在充分發揮之後，就成爲複雜的三角和幾何。同樣，一些概念，如「實有」，「非有」，「觀念」等，雖是空洞的，可是它們也有其性質，因而人們如果運用它們從事推論，也可以得到一些結論。這樣所發展出的結論，乃是純粹思辯的，除了在思想中以外，並不能影響了現實界，也未必與現實界相應，一如純粹數理並不必與現實界相應似的。所以希臘與印度只用純粹概念也可以產生出許多哲學系統來。

但是希臘哲學的中心問題乃在「實有」概念，它的各種範疇都是說明此實有者。至於印度哲學的中心問題乃在於相對概念，就如，「一與異」，「有與無」，「生與滅」，「常與斷」，都不表詮一種實在的東西，而只指示出萬法皆空來。它把這些本來相對的概念，絕對化了，而應用於對象上（卽萬法上），於是就發現了事物的矛盾，因而以爲事物是不眞實的，無常的。他們以爲，事物既非一，又非異；既非有，又非無；既不生，又不滅；既不常，又不斷；那麽，這些事物就不可以言語形容了。一切都成了變幻泡影，旋生旋滅，無眞實相。因而他們就認因緣所生之法，都是空的。一切文字語言都不能

安立了。因爲並沒有東西可以讓你把握住的。結果他們就抛棄人生，而自殘其生了。

這裏我們可以看到，（一）他們不認物有自性，因而就沒有實體概念，結果也就不往物裏求知識了，實則他們只看到具體事物的無常現象，而不知道，這些具體事物，如果加以解析，綜合，實驗，就可以呈現出別的性質來。（二）他們沒有變的概念（也沒有時間概念）；生，滅，常，斷，有，無，一，異，等概念，若是被絕對化了，一個一個單獨應用於當下的靜態的事物上，那它們就自相矛盾起來，但是我們有了變的概念，而認爲事物以變爲自性，則種種矛盾便都統一起來。因爲我們如果以「變」爲中心概念，則一切對立都是這個變的歷程的一個斷面，因而它們的矛盾都可以迎刃而解。我們如果以任何一個斷面就是全體，那只有迷惑而不知所可了。（三）印度人又沒有法則概念（也沒有歷史概念），他們只認萬法是飄流無定的，而不知它們的變化有法則，當他們說，生老病死，成住壞空時，他們注重的是一個死字，一個空字。他們以爲「成」和「生」是諸緣湊合成的，好像是很偶然的；他們不知道，一個事物不成便罷，成就有其所以成之理，一個生物不生便罷，生就有其所以生之理，那麼印度人之不能盡人事之當然，窮事物的妙理，乃是當然的結果了。

中國文化一起初就由具體的對象起首；中國文字原來就是象形的，這就注定了中國文化後來發展的

方向，從消極方面，它不曾給中國人以抽象的概念，也不曾暗示中國人以元子概念；從積極方面說，它又決定了中國人的比類 Analogie 推論，而不能導之入於科學的途徑。中國人之不能發達科學，並非生活態度使然，實由其推論根據係具體的觀念，而只能從事於比興。易經是中國哲學的精華，可是它所教人的乃是「制器尙象」，「觸類旁通」。「垂象示則」。舉例來說，人所以能造一個車，乃是在看到轉蓬以後，悟出來的；又如月暈而知將風，礎潤而知將雨，乃是見微知著的例子；再如六爻中各爻都是因物理悟人理的。如說天行健，君子以自强不息等。這樣以觀念爲出發點來行推論，是不能得出定理來的，因爲定理不離數字，不離本質，而我們在具體的觀念中是不能窺見本質的，必須在共相中才可以見了本質，所以這種比類推論終久打不出具體對象的範圍以外，而入於抽象的超感官界。結果中國人所謂物理者乃是各種事物在具體的自然界所經過的歷程。它因爲取法自然之故，所以也就不改造自然，而求與自然接近。天地，山川，日月，風雷，等自然對象，都成了人的老師；人只是順乎自然之理就可以了。

比類推論既然得不出公式和定理來，而只能使人有所觀感，所以中國連純粹哲學也沒有。所有的一切學說都不能離了日用尋常。就其注重人事說，比印度似爲高明，就其黜廢理智說，對印度又有愧色。

但是中國人的推論工具雖然錯誤，而其理智能力並不能休止不動，所以在宋元時代，在受了佛教影響以後，也產生了一點理論哲學。不過就中國文化自身的發展而論，它是連一步也辦不到的。它的特有方法和中國文字結合起來，就只能產生駢文，律賦，八股，對對，猜謎等，墮落現象。因爲這些都是以比與和堆砌的方法，用象形的文字，而排比具體對象的結果。中國人在其中也表現了不少聰明技巧，但是可惜，精力都白費了，白費了千餘年的光景！

綜合起來看，西洋人認物質中蘊藏着無窮妙理，你只要發現它，它就給你利用厚生。中國人認事物也有一種自然規律（不是抽象定理），你只要依順它，就可以進退得宜。印度人認事物只是一堆無常的幻滅，所以他們不去把握它們，只是遠避它們。結果西洋人就埋首研鑽，中國人就靜觀體會，印度人就避世殘生。但是誰的成績最好呢？無疑的只有西洋人。因爲只有西洋人盡了物之性，只有他們才發現了物之理，搜盡了物之用。中國人所謂窮理致知，只是說一說罷了。

窮理致知的目的乃在於實現一些價値，這些價値的實現方式在先前爲個人主義，國際主義，無政府主義，到了現在則又成了國社主義。在國社主義中，人的窮理，盡性，和遂生三個目的，才可以完全實現了。何以言之？窮理的目的在於實現事物對人的價値，卽窮究其對於人之功用。然所謂人者不是某一

個人，不是某一階級，乃是由歷史上傳下來在一塊土地上營着共同生活的同族之人。一個民族國家在採取一種制度，一種文物時，絕不能單爲某一個人，某一階級着想，而必爲一國之內一切肢體着想。當此計劃經濟實行之日，我們愈可以見到，一切文物制度都是在國家中來實現其充分價值的。（至於盡性與遂生兩者，我們當在下文詳爲論略）。

中國先賢每倡一說，總要先看它有益於世道人心與否，同樣，我們現在若舉辦一事，改良一法，也應當先看它有益國計民生與否。先前的文化動向是個人主義的，它只教人如何安富尊榮，勝人一籌，先前的文化動向是自由主義的，它只產生了文化利器，只能爲私人謀幸福，而不能爲羣衆造利益；中國的文化動向是靜觀主義的，它只教人如何修身養性，自全其生；印度的文化是厭世主義的，它只教人拋開世界，尋求湼槃。在現代的國社主義中，個人主義被喚回來，趨向公團，自由主義被喚回來，趨向公益，靜觀主義被喚回來，趨向行動，出世主義被喚回來，肯定現實。所以現在的文化動力乃是「表現於國家現實性中的創造的活動」。

四　人與自然

東西人因爲思想的出發點不同，結果不但他們的成就各有差異，而且他們對於人生的態度也大相逕庭。從空論的觀點看來，它不但不讓人格物窮理，而且以爲分別研鑽爲凡愚的妄想計度，偏計所執，並且以爲三界無安，猶如火宅，不讓人躭着世上的欲樂。空論派的邏輯既不使他們窮理，他們的思想又不使他們制作。因而文化低落，物質缺乏，政治腐敗，至於亡國。正如生物進化史上，一種生物因爲生長了某種不適當的護身之具，結果在環境變異之後，致遭滅種似的，同樣，印度人的圖存工具——邏輯——也把他們束縛住，不能再進步了。對印度人說來，上帝是白給他們創造世界了。他們不知道，無常的事物如河水似的，我們修一座橋，就可以度過，駕一個舟，就可以暢遊。他們只想擺脫無常，不想駕馭變化，所以他們只立了一個「清淨無爲」，爲他們的鵠的。他們以爲「無生卽無滅」，他們爲得怕滅，先把生取消了，就如人們因爲怕病，而自己先自殺了似的。但是印度人因爲天氣熱烈，邏輯拙劣，不想活下去，還可以說，中國人過着好好日子，偏也無病呻吟起來，以爲人生是苦的，這眞沒來由了。

中國人因爲仰觀天文，俯察地理，觀鳥獸之文，與地之宜，所以他們還未曾拋開自然。不但不拋開自然，還照着自然，制作器物（利用），依着自然，觸類旁通（窮理），效着自然，立身行事。但是自然界的象，只是具體的結果，而不是自然所由以產生此象的法則。所以中國思想並不曾抓住事物的元

素，事物的精蘊 Essenz，事物的法則，因而他們的窮理，只能比附推類，而不能歸納演繹。

至於效法物象，見諸行事，這又是中國文化的特色所在。中國人由天象之動靜變化，就來窺見人事之吉凶悔吝；他們好像以爲自然之理與人類之事並不互相乖違，所謂人情實在就是物理，外界既有消息盈虛，人事也有進退取捨。天人合一之義，在這裏最可以表現出來。

中國人處於溫帶之上，天氣有春夏秋冬，樹木有榮茂枯謝，日月有往來盈虧，人事有成敗得失，所以他們觀象取義，就悟到了宇宙的變化，悟到了循環的變化，悟到了持中的妙用。他們看清楚，禍福相倚，屈伸相成，所以他們處事就不走極端，不太着力；他們以爲天道循環，無須越俎代庖的。所謂樂天知命，似卽指此態度而言的。

近代西洋人的自然觀乃是最有結果的。自然在他面前，不是可厭的，也不是可喜的，乃是可用的。自然如一個囊子似的，瞎子似的印度人，以爲它是一個障礙，所以踢開它；孩子似的中國人以爲它是一個玩具，所以玩弄它；成人似的西洋人，則深知其中蘊藏着許多寶物，所以就探囊取物。他們這個假設幸而中了，他們探一次，就取出一次來，一直到現在取了幾世紀，把人類的宮室(世界)已經擺滿了，還不曾取完。先前中國人以爲西洋人是征服自然，而拋開自然的，這實在是一種錯誤，因爲自然並不祇是

感官所取的表面自然，還是一個有條理秩序的自然，表面的自然是由這些條理秩序才能成功的。那麼人爲什麼不找出這些條理秩序來，而巧奪天工呢？

說到對自然的愛好，則西洋人比中國人實在較進一步。中國人因爲無法十分改造自然，還使自然的面孔未曾大加改變，所以就自以爲是自然主義者。中國人只是對自然風景加以領略，西洋人則不祇改造了自然，還可以助進了自然。中國的青島，廬山，北戴河等名勝都不是由西洋人開闢出來的麼？西洋人所到之處都有別墅，庭園。西洋人大都喜歡旅行，中國人則專爲旅行而旅行者甚寡。就以實用而論，西方農業和農學之發展不又使以自然主義自豪的中國人望而生愧麼？

西洋人既然愛好自然的景緻，窮究自然的理法，那麼他們不會觀象制器麼？他們在先前誠然不曾走過這條路子，但是近來的德國也觀象制器了。但是這個器不是形體之器，不是無生之器，乃是一個大的生命體，那就是全體主義。

科學一向走着是解析，實驗，演繹，歸納的途徑，現在德國也走了中國的比類推論一途了。科學從來只研究一個事物的構成法則，而不注重其全體的意義。現在的新思想已經有些哲學化了。它從全體的意義方面來觀察各個分子的功能。（這種思想與譯者所主張的機能論不謀而合，以下則從機能論的見

地，來略爲闡發全體主義）。所謂全體乃是觸目卽是的。最簡單的一粒沙，若細爲分析，也是各個部分，互相黏合着的。一個原子也有原子核，和周圍電子，組織成一個小的系統。至於一棵植物，則其爲一個全體，更爲顯然，它的各部分都有了明確的功能，它已經不再是一個只有黏合力的頑物，而是一個有生命的活物了。再進到動物身上，則它不但有生命，且能憑着自動，向外活動，而攝取營養了。世界乃是一個階級系統，愈在上者則其價値愈高。至於人，則旣有靈性，便不當自安於如動物似的，只向外攝取營養，而當實現一種更高的價値。這種價値的實現並不在於取消個人的活動，乃在於使一個較高的目的統御各個人的活動，而使它們各各盡其肢體性的機能，以助進全體的生長。這乃是一種人本主義，一種人道宗教，一種社會的不朽，一種理想的現實主義，同時也是一種現實的理想主義。若以全體主義與自由主義較，則自由主義仍然是一種較爲低等的生物，因爲其中各個分子就未能羣策羣力，助進國家的理想價値之實現的。這種創造實在不祇是一種觀象制器，它還是觸類旁通，取則天象的。至於維繫此全體的力量，乃是共同理想，猶如維繫動物的力量是生命力，維繫無生物的力量是黏合力似的。

五 極端與執中

中國思想很早的就發現了中字的妙用。不過這個中字解釋起來頗不容易，所以中國人口頭上雖然知道中字，而却未曾十分盡了中的好處。我們此處無暇引證典籍，只打算從「中」字的含義上加以分析。（一）第一則是中數之中，從字義上講「中」是兩極端的當中。比如一端為一，另端為五，則其中數為三。一端為三，另端為五，則其中數為四。這樣看來，中就成了客觀平均數，而無固定內容了。（二）這種思想若用到人事上，則也可以求得一個中率，就是折衷之中，如果一個人主張取消君主制，另一個人主張絕對君主制，則執中者便主張有限君主制。如果一方面主張有限君主制，一方面主張無產階級專政，其中率也許就是民主政治。照這樣，則一方面的主張常不足以決定一事的當否，而其當否要看對方的主張和它離多遠。它如果是三，別方如果是五，則中數為四；別方如果是七，則中數又為五。中道只是兩種力量相消的結果，這種中的態度就所謂折衷，它會使人不問兩造理論，對和不對，而只以平均法解決之。（三）第三是適度之中，有的人以「中」為事理之恰好處，如吃飯吃得不飽，則不能養身，吃得過飽，也足以戕生，故以吃得適度為中。這已經有了一個標準，就是我們只以養生而不傷生為原則。其他如做一物，也有大小，精粗，色澤，等適度關係。超過這個關係，就不是中。（四）第四則是義理之中，第三個標準比較有客觀的標準，所以較為容易遵守。至於所謂義理之中則比較不容易發現，也不

容易遵守。社會上的義與不義乃是一種人爲的標準，或理智的標準。（五）第五則是求生之中，一般人的營求，都以自己的利益爲目標，這乃是一種求生之慾，他們把各人當做一個小宇宙，而以自己爲中心，應付一切。結果就一人一義，成了紛亂局面。（六）性情之中，人性中的感情大部可以分爲一對一對，如喜與憂對，愔與愛對。執中之人只維持一個中和狀態，而不使之偏於一面，以便保持元氣。這種思想以爲人性是由兩方面合成的，所以如果你讓一方面過度發展，結果就會使另一方面萎枯了，而使全體也崩潰了。但是人心對着外物也不能不發生反應？就如皮球一樣，在遇了踢撞之時，就跳躍起來；若不能跳躍就會擠破。

中國先賢所提倡之中，原是第六種中和之中。這種思想演變之後，遂漸次與前幾種「中」結合起來，而成了中國人生活態度的特色。由內心的「中」所養成的對人態度就是：不爲己甚。這種「中」與第二種折衷之「中」合起來，往往就成了敷衍了事，模稜兩可，鄉愿之流。若再與第三種求生之中結合起來，便不但是鄉愿，且成了魚肉鄉黨的鄉愿。若與義理之中結合起來，就成了中國人的聖賢，若與適度之中結合起來，就成了中國大多數人。

這種持中態度就發生了下述種種弊端。第一，它易於使人退讓，因爲人們既然要求中和，則產生中

和的有兩條路子。當一種心理平衡被打破時，人們有時就企圖取消了刺激，以恢復平衡。否則降低心理要求，以便維持平衡。但是第一個方法費力較大，第二個方法費力較小，所以人就取第二條路子了。第二，它使人不能進步，因爲要想進步，就有兩個成分，一個成分就是對於現狀的不滿，另一個成分就是意志力的施展。但是人們既然找到了一個平衡，所以他們就沒有「不滿」的成分，而意志力的施用，又容易打破了平衡，所以人就不願意努力了。第三，這種持中態度使人做事不能澈底，因爲所謂澈底，乃是毫無疑義，不容含糊之謂。可是持中則是依違兩可。躊躇不決的。中國人之不走極端，一面是不澈底的表現，一面也是缺乏意志力的表現。第四，持中態度使人沒有眞是非，對於爭執事件，中國人只求止事息辯，而不窮問究竟誰是誰非。中國人主張，大事化小，小事化無。他們不問所爭的是和非，而只以爲爭木身就是要不得的。這是舊日的社會道德所受於持中的壞處。第五，這種持中理論，既使人不走極端，所以中國士人向來就注重淵博，而不以一器自限。他們的目的在於求通，在於不偏，所以他們好像以爲不會某門學問，其可恥甚於不精於任何學問，他們愛博，甚於愛精。所以中國向來很少專家。第六，最大的壞處就在於，這種持中的結果，使人各各有一個中心。因爲各人既然各憑自己的判斷來體驗人生，甚且各各憑自己的利益，來決定行事，所以各人都成了一個小宇宙，而不能共趨一個目標。這種

各自爲政的情形，並非個性發展的結果，乃是個性泯滅的結果；眞正的個性發展，乃是人格的拓大，乃是負責的勇氣，乃是品格的堅定，這類人難道不會合作麽？只有不問是非，自私自利，苟安圖存，敷衍了事的人，才不能合作，然而這正是持中的結果！

持中也似乎有一種好處，就是，它可以使人頤養天和，保持心性，而體會則人生樂趣。惟中國人的持中，與西洋辯證上所謂之綜合，並不一樣。學者每有以中國易經與辯證法相比擬者，殊屬不倫。因爲中國人的中是居中御偏的，那就是說，人原來就在「中」內，惟因外物變幻無窮，爲應付起見，不得不對於可以打破平衡的力量（只是有打破的趨勢，實則未曾打破），給以一種相反的力量。就如在風中划船似的，其着力是對着河流與風向的，然並不等船翻以後再爲對付，應當時時努力維持中道。中國人最大的理想恐怕就是這種中和，他們專在這方面拓大其內心的中和景象；所以甚至簞食瓢飲，居於陋巷，也可以不失此種樂趣。至於外面的環境，就一任天災流行，惡黨猖獗，外侮頻仍了。

至於西方人的思想，則是走直路的，但是因爲一種主義往往只是人性的一面的發展，所以在它愈充分發展之後，它就使人性愈處於緊張之中，而其反動也愈猛烈。就如鐘擺似的，它如果在左邊擺得過遠，則它在反到右邊時，力量也是猛烈的。他們未曾悟到人性是一個太極，一個中和，所以他們就往往

執一持偏，在碰壁之後，再跑到另一個極端上。他們的出發點是絕對的，但是人性則是居於兩極之中的，中國人早悟此理，所以愛作持平之論。中國人居中御偏，所以時時在中，西方人盡偏求中，所以時時在偏。

但是中國人的短處正在這裏。因爲他們爲求中之故，已經把擺錘停了，結果就使整付機器廢棄不用了。我們可以說，擺錘的擺面愈大，則其所經過的方向愈遠。若以此說用於人事上，就是：一個方向愈走到盡處，一個方向的可能性就愈完全掘發出來，所以新事新理就愈可以源源本本，發揮出來。自然你如果以北京爲中心點，爲家鄉，則在走到歐美時，返回來就很費時間了，同時你如果只走幾十里路，當天就可以返回來。但是所得的結果如何呢？遠適歐美不是更有所獲麽？

在比較研究之後，於是我們就可以看出，中國人之持中最大弊端有二，一爲各人爲一中心，一爲振幅太小。爲救此弊起見，我們就看到，國社主義正是應時的良藥。它教我們化小中爲大中，這樣一則可以把許多小的中心統一起來，納在一個大的中心之下，不使他們「人各一義」，而使他們「尙同於國」。有了這個中心，則可以使人人貫穿起來，如一盤珠子似的，有了共同中心，才能連串起來，成爲一串美麗飾品。第二，在大中之內，人人就成了其中的一個肢體，一個擺向。以個人爲中心的擺幅甚

小，因爲個人的力量是有限的，以國家爲中心的擺幅甚大，因爲人人可以向各方努力的。這樣說來，則在各人爲偏的，在國家以內就不是偏的了。因爲一個人若不偏的話，則各人雖合起來，也都沒有特長可以表現，因而這個「大中」就沒有豐富的內容了。所以在個人的立場說來，最好是不器，而在國家的立場，愈爲大器愈好。因而這個主義所要求於人的，乃是大中思想，和專門特長（連性情之偏也在其內），大中思想是協作的原則，專門特長是個性的發展。這兩個原則若再歸納起來，就是，國社主義所要求於人者乃是「國家中心思想下的個性的發展」。

六　個人與全體

個人與全體的關係，人們一向的看法有（一）元素觀，（二）全體觀兩種。現在我們還另有幾種看法，寫在這裏。（三）攢我觀，（四）機能觀，（五）形質觀，（六）目的觀。事實上，國家是已經存在的一種現象，個人與國家的關係，在各地多少也總大致相同。我們不論如何，也都變更不了這種事實。但是我們的觀想如果與這種事實相合的話，那更可以把人的生活導入正軌。

前述六種觀想都以國家爲問題所在，惟有自由主義最與國家的生活相反。一切生物的形像都以平勻

對稱，求達整個生命爲美。一個犬如果長着一隻大眼，一隻小眼，或者身子小於頭，則非但不美觀，且不便圖存。一個國家的生命也當對稱平勻，而不危及全體生命才行。如果有的人特別繁榮，有的人特別枯萎，那就好像一個動物身上有的地方特別美觀，有的地方特別醜陋似的。設若一部分人得勢的結果，使社會失掉平衡，秩序陷於崩潰，那就彷彿頭重脚輕，不能活動，致無法圖存似的。然而自由主義發展的趨向必然會到了這種程度。所以我們爲全體着想，是不能再踏英美的覆轍的。

元素的國家觀以爲個人是構成國家的元素，所以它就想給各個分子要求充分的權利，好像合股經營似的，利益都應當均沾才是。這種學說忘了化學上的現象，因爲幾個元素湊合起來以後，就成了一種新化合物，其性質已經不是幾種元素的總和，而成了另一個樣子。至於生物學上的現象更其顯然，因爲各種生物的元素雖同，而其結構却大不相同了。所以這種學說應當把中心置在新創造的事物上，而不當置在其構成的元素上。何況國家大半是有機的發展，而非憑個人之力結合起來的呢？所以我們當採取其餘各種主張。現在我們簡述它們如下。

形質說（卽質料與形式）把全體人民當做一種質料，而以國家爲此種質料所表示的形式。自然界有一種現象，卽：它可以把任何東西（不論它本身已經是一種形式），當做質料，而組成另一種更高的東

西，如植物把礦物當做質料而吸收之，動物又可以把植物當做質料而吸收之便是。同樣，人類本身也可以作為質料，而組成功更高的一種結構。由於人類的造形力量，創造力量，所以這種形式就愈來愈完善了。這種學說大體不謬，可是它未曾十分注重這種形式的內在價值，而只注意於靜態的關係，猶未十分圓融的。

機能說以為國家乃是一種有機的發展，這個理論已經包括了元素觀與形質觀，並更進一步指示出國家的發展方式來，它已經由靜態的關係，注重到動態的關係上了。這種學說一面觀察國家的歷史，過程，一面呈現其內在結構（即部分與全體的有機關係），另一面又可以說明國家與外面的關係。因為國家如生物似的可以攝取周圍的成分，以供自己的營養。所以個人在國家以內就已失掉其獨立性，而參加公團的生活了。

全體觀本與機能觀一樣，不過我們所說的機能觀是特別着重幾點的。它第一特別着重整個物體（不論有生無生）的一套有體系的內在的活動；它第二特別着重個體對於全體的職司（即機能）；它第三特別着重構成一個物體的條件。機能觀的認識論的意義大，全體觀的道德論的意義大。兩說幾乎無可軒輊，且竟然可以視為一說（但是機能論也可以解釋外在關係）。

除此以外，我們仍然可以從另一方面，來闡明全體觀。一切事物都有表示自己的特殊領域。一般事物的價值領域，多半在於視覺界，如形相之美只能表現於有光有色的領域中，而陰暗，或盲人都不能表現形相之美。生命的價值只能在有機體中才能表現出來；至於文學，哲學，科學，倫理等的價值只能在國家中表現出來。因爲文學不是爲個人欣賞的，其目的在於同國人的愛好，至於政治，道德等，尤其顯然以國家的機構，爲表現價值的媒介。在國家前提之下，一種成就凡不能對國家有好影響的，都不能够存在久遠。這是一種事實，不論它是有意識的，或無意識的。國家中所含的各種活動既然是最多的，所以它就表現了最高的一種價值。一個人的活動只有在國家的架構中，才有意義。國家不但是各種價值實現的場所，且是各種活動保存的工具。所以人在國家中，才能盡性，才能全生。

最後我們可以再談一談此處所提出的擴我觀。從來，人們有的主張個人與公團是對立的，有的主張個人是公團的一個部分，有的主張，個人是全體的一個肢體。但是還沒有人說過，國家是我的一個部分。這話聽來好像荒謬絕倫，但是它是在種種觀點下可能的。它在邏輯的觀點下是可能的，因爲我字可以加於任何事物上，我字可以加於宇宙上，如說，我所住的宇宙，甚至仇敵也可以說是我的。它又在心理學的意義下是可能的，因爲凡心理活動所及的對象，都與心靈處於一種內在的關聯中，否則人心就不

能感到它。可是凡入於心靈中的東西，都可以被心靈攝爲自體。從積極處觀，身體既是我的，則由此身體所分出的子孫也是我的，此身所由出的祖宗也是我的。擴而充之，全國人民都可以是我的一肢。宇宙一切有情無情都可以成爲我的。人們受了形體的限制，所以有分化，有隔離，法律上的規定又在理論上肯定了這一層。於是人我之見就深不可拔了。實則按眞實義諦說來，我與宇宙無二無別，與人，與國家也無二無別。人們如果因爲我們不能控制某物，就說它不是我的，那麼我的身體也不是我所能控制的，身體也不是我的了。所以從分析途徑觀之，則我一無所有，吾身也非我有，從綜合之途觀之，則天地與我爲一，而國家人羣自然也是我性分中的一部分。所以濟世利物都是性分內所本具的責任。孔子席不暇暖，原非熱中，也非多事，乃是行其所不能已者。

但是這是一種內心上的修養，人人除了這種觀想以外，除了這種偉大的立場，內心的呼聲之外，還當另求一種肢體性的立場，那就是說，他不祇是所有全體的，也還是全體所有的。他應當在他的特殊的位置上，發揮個人持長，實現特有價值，助進國家存在，完成肢體義務。因而全體主義向我們所說教的乃是：「個人在全體中，要營一種肢體性的創造的活動」。因爲我們所謂全體不祇是生物學上的全體，而還是進化論上的全體，這個全體不是既成的，而是將成的，不是自生出的，而是創造出的，不是靜止

對稱，求達整個生命為美。一個犬如果長着一隻大眼，一隻小眼，或者身子小於頭，則非但不美觀，且不便圖存。一個國家的生命也當對稱平勻，而不危及全體生命才行。如果有的人特別繁榮，有的人特別枯萎，那就好像一個動物身上有的地方特別美觀，有的地方特別醜陋似的。設若一部分人得勢的結果，使社會失掉平衡，秩序陷於崩潰，那就彷彿頭重脚輕，不能活動，致無法圖存似的。然而自由主義發展的趨向必然會到了這種程度。所以我們為全體着想，是不能再踏英美的覆轍的。

元素的國家觀以為個人是構成國家的元素，所以它就想給各個分子要求充分的權利，好像合股經營似的，利益都應當均沾才是。這種學說忘了化學上的現象，因為幾個元素湊合起來以後，就成了一種新化合物，其性質已經不是幾種元素的總和，而成了另一個樣子。至於生物學上的現象更其顯然，因為各種生物的元素雖同，而其結構却大不相同了。所以這種學說應當把中心置在新創造的事物上，而不當置在其構成的元素上。何況國家大半是有機的發展，而非憑個人之力結合起來的呢？所以我們當採取其餘各種主張。現在我們簡述它們如下。

形質說（即質料與形式）把全體人民當做一種質料，而以國家為此種質料所表示的形式。自然界有一種現象，即：它可以把任何東西（不論它本身已經是一種形式），當做質料，而組成另一種更高的東

西，如植物把礦物當做質料而吸收之，動物又可以把植物當做質料而吸收之便是。同樣，人類本身也可以作爲質料，而組成功更高的一種結構。由於人類的造形力量，創造力量，所以這種形式就愈來愈完善了。這種學說大體不謬，可是它未曾十分注重這種形式的內在價值，而只注意於靜態的關係，猶未十分圓融的。

機能說以爲國家乃是一種有機的發展，這個理論已經包括了元素觀與形質觀，並更進一步指示出國家的發展方式來，它已經由靜態的關係，注重到動態的關係上了。這種學說一面觀察國家的歷史，過程，一面呈現其內在結構（卽部分與全體的有機關係），另一面又可以說明國家與外面的關係。因爲國家如生物似的可以攝取周圍的成分，以供自己的營養。所以個人在國家以內就已失掉其獨立性，而參加公團的生活了。

全體觀本與機能觀一樣，不過我們所說的機能觀是特別着重幾點的。它第一特別着重整個物體（不論有生無生）的一套有體系的內在的活動；它第二特別着重個體對於全體的職司（卽機能）；它第三特別着重構成一個物體的條件。機能觀的認識論的意義大，全體觀的道德論的意義大。兩說幾乎無可軒輊，且竟然可以視爲一說（但是機能論也可以解釋外在關係）。

除此以外，我們仍然可以從另一方面，來闡明全體觀。一切事物都有表示自己的特殊領域。一般事物的價値領域，多半在於視覺界，如形相之美只能表現於有光有色的領域中，而陰暗，或盲人都不能表現形相之美。生命的價値只能在有機體中才能表現出來；至於文學，哲學，科學，倫理等的價値只能在國家中表現出來。因爲文學不是爲個人欣賞的，其目的在於同國人的愛好，至於政治，道德等，尤其顯然以國家的機構，爲表現價値的媒介。在國家前提之下，一種成就凡不能對國家有好影響的，都不能够存在久遠。這是一種事實，不論它是有意識的，或無意識的。國家中所含的各種活動旣然是最多的，所以它就表現了最高的一種價値。一個人的活動只有在國家的架構中，才有意義。國家不但是各種價値實現的場所，且是各種活動保存的工具。所以人在國家中，才能盡性，才能全生。

最後我們可以再談一談此處所提出的擴我觀。從來，人們有的主張個人與公團是對立的，有的主張個人是公團的一個部分，有的主張，個人是全體的一個肢體。但是還沒有人說過，國家是我的一個部分。這話聽來好像荒謬絕倫，但是它是在種種觀點下可能的。它在邏輯的觀點下是可能的，因爲我字可以加於任何事物上，我字可以加於宇宙上，如說，我所住的宇宙，甚至仇敵也可以說是我的。它又在心理學的意義下是可能的，因爲凡心理活動所及的對象，都與心靈處於一種內在的關聯中，否則人心就不

能感到它。可是凡入於心靈中的東西，都可以被心靈攝爲自體。從積極處觀，身體旣是我的，則由此身體所分出的子孫也是我的，此身所由出的祖宗也是我的。擴而充之，全國人民都可以是我的一肢。宇宙一切有情無情都可以成爲我的。人們受了形體的限制，所以有分化，有隔離，法律上的規定又在理論上肯定了這一層。於是人我之見就深不可拔了。實則按眞實義諦說來，我與宇宙無二無別，與人，與國家也無二無別。人們如果因爲我們不能控制某物，就說它不是我的，那麼我的身體也不是我所能控制的，身體也不是我的了。所以從分析途徑觀之，則我一無所有，吾身也非我有，從綜合之途觀之，則天地與我爲一，而國家人羣自然也是我性分中的一部分。所以濟世利物都是性分內所本具的責任。孔子席不暇暖，原非熱中，也非多事，乃是行其所不能已者。

但是這是一種內心上的修養，人人除了這種觀想以外，除了這種偉大的立場，內心的呼聲之外，還當另求一種肢體性的立場，那就是說，他不祇是所有全體的，也還是全體所有的。他應當在他的特殊的位置上，發揮個人特長，實現特有價值，助進國家存在，完成肢體義務。因而全體主義向我們所說教的乃是：「個人在全體中，要營一種肢體性的創造的活動」。因爲我們所謂全體不祇是生物學上的全體，而還是進化論上的全體，這個全體不是旣成的，而是將成的，不是自生出的，而是創造出的，不是靜止

不動，一成不變的，而是克服環境，翻陳出新，擴大自我，生生不已的，這不是可以靜坐以待的，它乃是發奮以求的。這乃是一種新的人生觀，一個新的理想，一個新的宗教！

（註）譯者在此以前已經將杜科罕所著的關於德國思想的論文幾篇譯出（德國現代思想問題，中德學會特刊之四），現在又將此册譯出，以後或者還要譯述他的別的同樣性質的文字，所以給牠們寫了這一篇總序。

德國的精神 Der Deutsche Geist

杜科罕 Graf Dürckheim-Montmartin 著
關琪桐 譯

一 前瞻

要想認識德國精神而與以正當的評價，其關鍵正在於先知道了：那在這種精神下立着的德國本質是有多重裂縫的 Vielspaltigkeit 。一般說來，世上確乎沒有完全和諧的人類，甚或生物。這種和諧的思想已經與一切生命全體 Lebensganze 的基本性質互相抵觸了，因爲一切生命都是以不和諧的秩序爲基礎，而建設於其上的一種緊張的結構。這種緊張狀態已經定着於生命的韻律中。人的生命既要呼吐，又得吸納，既需休息，又得運動，既事靜觀，又得營求，既愛獨立，又得合羣，如此可以類推下去。但是各民族彼此間的基本區分，又是看：這種內心的裂縫是如何顯現的；因爲各個民族雖然可以在種種方面傾向於極端，並傾向於矛盾緊張，可是從這些可能性中都可以有程度不同的種種矛盾，特別顯現出來，統治了全體。

我們毫無疑義的看到，德國的本質使個人和民族都特別難以進於內心的平靜地步。德國人的天性的

特質完全不是單純而和諧的。他的優點和弱點就在於此。我們不能說，德國人傾向於理性 Rational，也不能說他傾向於非理性 Irrational。此外，他還有一種特徵就是，他是傾向於兩者的。那就是說，他不祇如一般人似的含有兩個方面，而且他還在顯著的程度內傾向於兩個方向，而且每一種傾向和那把它們具體化了的成就，都是藉另一個傾向的存在所決定的。這在外國人看來乃是迷惑難解的。同一個人因爲同時有兩種相反的傾向，所以他就彷彿成了一種搖幌不定中心無主的東西——實際上他也常常是如此的。對於人的理解說來，則下邊的事情更是難以了悟的，就是，德國民族還有一種特徵，他們不祇有明顯的理性傾向之代表人，也一樣有非理性的傾向之代表人。最後，在德國，非理性的熱狂時代又是與特別冷靜的認識時代，互相更迭的，而且在個人和民族方面，實際的生活形相時代，又是與偉大的內心直觀時代，互相交替的。

人們在看到重重的搖幌不定和對立矛盾之後，如果來問德國性格中還有什麼是「恆常不變」的，那麼這種東西就不表現爲特別得勢的或此或彼的一面，而只表現爲各種對立所有的那種創造的結合。每一種對立在人的靈魂中都產生一種緊張情態。這種緊張狀態驅使人類來尋求解決與新的和諧。德國人的特徵之一就在於，他最後不在靈魂的平靜中，而只有實行和工作中，來尋求這種和諧，這種靜止。因而德

國人就在他的豐富靈魂中各種距離遠的對立之間，一往一復的被撕裂開，而永久不能眞正靜止起來。但是他却由此永久被驅迫向前，急迫不耐的，來實行創造，建立功勳，構造形相，不論是他把世界，或把自己（卽人格），在愈來愈高的形相中發展出來。

但是還有一種基本對立，貫穿於全部德國人的本質中，而且這種對立比別的對立更使外國人迷惑紛亂，甚至使德國人自身也屢屢墮入五里霧中。因爲德國人一面着重個別的自我，而使世界與他處於尖銳的距離之中，而在另一方面，卻又與宇宙，自然，以及一切有形相的事物，融爲一體——這是世界上別處所難以找到的。前一方面與後一方面，各各都不是德國人的特徵所在，而決定德國人的乃是兩個方面的互相彌漫。在這種「遺世獨立」同「與世冥合」處於緊張的統一之中以後，於是就生出了那種約束不住的衝動，卽把「現實」重新改造的那種衝動——在我們看到德國人的地方，這種衝動總使他們有別於地球上其他任何民族。在「與世一體」和「與世冥合」這個深的基礎上，我們就感覺到「自我」與「世界」的分離和對立，是一種緊張的關係，而且這種關係是要奮求一種解決的。就德國人的本質說來，他是不能取消自我，委身於自然，也是不能排除了萬象，專完成自我的。他們在功勳中，在形相中，在作品中，企圖來調和，來統一那些分離開的成分，因而當人們企圖來描寫德國精神和其本質的各方面時，

他們就一再撞到那些力量的三和音 Dreiklang 上，就是遺世獨立的衝動 Selbstabgesetztheitsdrang ，與世冥合的衝動， Weltverbundenheitsdrang 和形成現實的衝動 Wirklichkeitsgestaltungsdrang. 。

這種三和音，就決定了德國人與自然，與自己，與世人的關係。我們的職責就在於詳細指示出這一層來，並在於指示出，這些作用相反的諸種力量，在片面發展出來時，雖然可以造成了德國人的過失和弱點，可是由這些力量的創造活動之中，德國的精神就孕育出來，成爲一種力量，可以把這種緊張的統一自身，轉化爲一種創造的形相。現在我們就從德國人與自然的關係起首。

一　人與自然

一個民族的本質的特點，似乎最直接的出現於它與自然的關係中。「自然」是生物的生命，但它同時又是未發展出的物質。它正是萬物一體。可是在人與自然的關係中，就含有人對人，人對社會的關係，並含有人對上帝，人對事物的關係，而且人在自然之前不但可以成爲靜觀的東西，還可以成爲實行的東西。

一　自然科學與技術　在世人所公認的德國人本質的特徵之中，有一種就是，他們對於「自然」能從事於精確的認識和技術的駕御。德國人在自然科學和技術中的成就，乃是德國精神的無可爭議的證據。

自然科學和技術並不是由一般的歐洲來的，乃是由日耳曼的精神來的。它們的基礎乃在於日耳曼人對於自然和世界所採取的一種特殊立場，這種立場對於西方世界的發展，後來曾有了一種決定的力量。東方人覺得，西方人所特有的這種對自然的態度，就使東西兩方人背道而馳；這種感覺是對的。東方人在西方人的自然觀方面，極其相信，有些地方是必須排斥了的，不過他們所認為可以排斥的地方，有許多原來並不是來自德國的，它們只是西歐和美國過分推進日耳曼人素性的結果。其次，如我們所見，日耳曼人對自然的立場，固然把他領到自然科學和技術上，可是那種立場只標記出德國人對於自然的整個關係的一個方面。不過在德國人的立場中，仍然有足够的成分，可以使他的特性明顯的異乎東方的精神。在科學方面有一種確立的事實就是，它在其先前的發展階段，比在後來，還是與自然較為切近的聯繫着的，而且在個人方面一如在民族方面，「自我」與「世界」的分離，總是與時俱深的。但是科學也指示出，「自我」與「世界」間的緊張關係的顯著表示，在個人方面並不只繫於年齡的發展，而也有繫於品格的分別。在這裏對個人所說的話，更可以在較强的程度內，適用於民族和種族的差異上。如人所知，東方人與西方人分別之點正在於，東方人與自然的分離，並不如西方人與自然的分離那樣明白表示出來，不過這並不是一種年齡上差異的結果，乃是種類上差異的結果。遠離世界的生活，乃是西方人種所

有的一種特性。但是雖有此種距離，而歐洲各民族仍然一部分保存了他對世界，對自然，的接觸。就如德國民族，雖然也有此種距離，可是根本上它還是與自然處於一體中的。

對於這個問題，東方人就發生了深刻的錯誤，雖然這些錯誤也是可以用歷史來理解的。不過我們可以首先看一看，在德國人對自然的種種關係中，那一些是與東方人所見的西方人相合。

德國人對自然的關係或者最清楚的具體化在兩個形像中，那兩個形像總是出現於或此或彼的衣着中的，只要我們遇見了德國人：那就是那從事墾殖的農夫和研究自然的學者。以墾殖爲事的農夫，就是那手持斧頭進於處女林中的人，或帶着鐵鏟進到一個泥沼中的人，而且他不論有無需要，總感到一種難以控制的衝動，要在這裏創造一種秩序。他完全不得不把他所遇到的那種約束不住的力量納於一種形式之中，以便藉這種形式，把先前無意義中浪費了的豐富力量，插入由他自己所發展的生命秩序之中。他不得不把圍繞他的力量引在溝渠之中，使那些力量得以產生一種果實；他不得不把林藪開拓了；不得不把混沌調理了；不得不把泉源圍住了；不得不把土地夷平了；不得不把殘破恢復了；這也並不是因爲他要利用它們，乃是因爲「事情必須是這樣的」，而且他是不得不使他周圍的一切，成爲它們「本來」應該的樣子的。在另一方面，德國人又是愛好象徵的，他會遠離開活動的生活，而完全委身於自然的認識，

因而使他沈灊於這種認識之中，而失掉了自己。他失掉在「全宇宙」的祕密之中，並且凝神注意，要把自然力的難捉摸的活動，圈套起來，確立在他的思想結構的秩序之中。他愈往深處研求，並且在或此或彼的地方愈有一些聯繫(即條理)表現出來，而且紛亂也慢慢屈從了秩序——愈是這種情形，則他便愈受了此種情形的蠱惑，他的衝動也愈不能停止，而將認不可解釋的最後原因也是有法則的，並且在思想中給它們安置一個地方；因而他永不能停止起來。

這兩種人物有一種共同之點，就是：他們感覺到自然是與他們對立着，並且交給他們從事調整的！在他們看來，自然並不是那偉大絕倫，衽席萬物，撫愛溫存的生命之母，而乃是一種抵抗之力，難解之題。「自然」所以如此，乃是由於人的「自我」係專斷自肆，而與它對敵而立的。在自我加强，Selbst-betonung，自我維護，Selbstbehauptung，自我貫澈 Selbstdurchsetzung 三者中，人是與世界處於敵對中的，因而他才看自然乃是一種難解之題，抵抗之力。但是這話的意思同時就是說，人也能可以充分表現出他自己的能力來。因而自然雖可以看做抵抗之力和難解之力，可是它並不是一種壓迫人的重担，而且它的可愛之處正在這裏。「自然」對於德國人，對於人類，確乎是一種仇敵，一種危險，而且德國人是必須做了苦工，才可以從他的自然，獲得了面包，而維持其日常生活的。但是德國人正是在這種搏戰

中，才愛好起自然來，而與自然深深合爲一體的。

在德國對自然的關係中，我們看到，自然與人處於格鬥之中。自然是嚴酷無情，態度獰猛，反抗對敵的；它對於人不是慷慨樂施，活潑可愛的，而寧是咄咄逼人，令人困惑的；至於這裏所見的人類，乃是充滿了不遜之力的，他不是柔和易屈，妥協讓步的，他乃是富於彈性，愛好工作，喜歡戰爭，急於逞能，而不畏險阻的；他正以「襲擊險阻」，「打破難關」，是一種賞心樂事。

如果人們爲理解德國人對自然所採取的活動起見，而首先問說，德國人由此種活動預期什麼利益，那他就走錯路了。不論在實行方面或思想方面，德國的先驅首先都不曾思想到他的工作所預許他的利益，他是不得不做工的，因爲從他自己的本性說，他是不能換一個樣子的。那未經調整過的自然，要求他前來調整，而且他是必須滿足這種要求的。他感覺到周圍的世界是與他倔强執拗的分離開的，因而他就盡其全力，運用妙想，實行創造，而與自然連合起來：自然誘惑他來考驗他自己的各種能力，而且他是必須與自然互相頡頏的。正是這種緊張狀態，這種自我衡量，這種與頑固力量互相搏戰，才給德國人準備好最高的快樂。這種搏戰正是使人與自然隔離的原因，可是這種搏戰，與我在認識中和實行中對於自然所採取的全部活動一樣，都必須看做是「統一意志」Einenwollen所表現的一個形式，然後它們才能

理解的。但是這種遠離開自然的生活，只能標記出德國人與自然的關係的一個方面來。與這個方面相對立的還有另一個方面，那另一個方面的含義正是與此相反的：因爲在德國人方面，成爲他的行爲之源泉的，不是人與自然的隔離，乃是人與自然的合一。那麼根本上有什麼驅使德國人，來從事認識，並從事技術的創造呢？德國人一面以明白銳入之眼來觀察世界，並且感覺到自己對世界是自由而獨立的，可是同時他又覺得，自然正有一種隱謎和隱藏的力量，把他在神祕途徑下與自然連合起來。德國人所以成爲自然研究者，乃是因爲他被自然的神祕所把握，而不得不來解決它的隱謎，並且是因爲他不得不研究那統治自然力的法則。但是在這種「不得不然」中，我們淸楚認識了那永久統治人生的强大力量，在那裏，宇宙的現象只在表面上是分離的，實則它們根本覺得自己是一致的，並且在實際上又重新企圖統一的。由此，我們就看到，人們旣是這樣不由自主的，公平無私的，必得來經營自然的，旣是受着强迫，而不得不從事於造形和調整的，旣是受着一種衝動的支配，在自己與自然相頡頏時，企圖與自然重新在深處合一起來的，那麼這已經就表示出，人與自然有一種不可解開的聯繫了。這種聯繫比另一些成分是札根較深，而作用較强的，雖然德國人正藉那另一些成分，（卽與自然的隔離）好像與東方人有別，而感到自己與自然處於「對立」之中。德國人是不得不搏戰自然，認識自然，形成自然的，可是我們要想理

解德國人的搏戰自然，認識自然，形成自然的方式，最後又只能求助於一種極其深的聯繫，那種聯繫深刻的程度，至於使自然中一切隱謎，一切不和，一切紛亂，都把那遇到它的德國人在極深處加以攪動，並且永久驅使他用手或用腦把它們納在秩序之中。這裏正好像，自然企圖經由那與它合一的人，把自己納在秩序之中，或者人企圖經由那與它合一的自然，把自己納在秩序之中，或者更好些說來，就是，人與自然兩者，因爲是一個惟一的全整，所以它們是以創造之力互相實現的。人與自然在這裏根本不是分離開的，它們是，而且永久是，一個分不離的全整，這個全整背道而馳的分爲兩極，可是由於它的不可解的統一之故，所以它的活動的結果，就使那背道而馳的兩極重新統一起來。德國人與自然所有的這種祕密的聯繫，正使他在認識範圍中和技術範圍中經營自然的成就，有別於世上別處的成就。德國人因爲與自然有這種聯繫，並對於自然祕密有這種不可解的迷惑，所以他在用其科學深入了自然法則，並用其技術利用了自然力量以後，對於那環繞他的生命和活動的那種研鑽不盡的奇蹟，還永不曾失掉了敬畏之心。

正因爲他在極深的內心，與自然處於聯繫之中，所以這種聯繫才使他特別强烈的感到那種分離，並且驅使他研鑽自然，改造自然，而在某種途徑下與自然連合起來。同時這種聯繫又在極其深處給他保存

了對於自然的敬畏之心，那種敬畏之心一向使虔誠的心情與鹵莽的理解大相逕庭。德國人由此種聯繫內生起了一種關於自然的知識，這種知識是不能用理性來把握的；此外，德國人又被自然的不能研探的神祕永久迷惑住；這兩種原因，就使德國人在自然中的一切活動有了一種極其謙抑的模樣，並且永久不使他犧牲於俗人那種僭妄倨傲之下；因爲當一般人憑其能力獲得了一部分成功，並且把幾條自然法則納於知識之中，把幾種自然力量囿於機器之內時，他們總是倨傲凌人，不可一世的。德國最偉大的技術大師，眞正自然的主人，同時正是最敬畏自然的僕役，並且他還要在自然的難以解釋的形相和法則方面，來尊崇上帝的。德國科學家的特徵之一就在於：他對着自然中的最後妙用，保持一種虔誠的心情。因而我們現在就看到，人們如何在德國努力來保持風景的特性，雖然他們已經有了種種技術上的表現。外國人常常驚異，在龐大的烟筒，機廠，和鐵輪，把地球上一切自然景象都驅除了的地方，何以「自然」和其要求仍然可以在到處突現出來。德國人有一種最強的意志，他們要在技術的文物中，同時來敬重自然的特質，因而現在雖有橋梁，市街，等令人驚賞的技術建築，貫穿於新的德國，可是德國人仍然不曾沈醉於機械設備之中，忘了自然。它們指示出，正在德國技術慶祝其最高凱旋的地方，它們仍然完全謙遜的鑲嵌在大自然的面容中。對於自己精神的技術文物所採取的這種立場，或者是十分可以標記出德國人

的特徵來的。他已經創造了技術，但是他永不讓技術的法則和產品統御了自己，當然更不用說，它們不能永久站在他與自然之間，而使他們分離開了。德國人心中永遠有一種呼聲對他們說：自然和人類只有在不受支配於理解（當做生命全整看的），而繫屬於神明的根源時，才顯得是最偉大的。就在十九世紀中，自然科學與技術雖然蓬勃發展起來，使近代人比先前都感覺到自己是自然的主人，並且統治了自然，可是那個世紀也不曾能以改變了德國人與自然的根本聯繫。那種聯繫的特徵正在於親密自然和敬畏自然。對於自然的親密和敬畏，同時又是德國人的虔誠心地的標記，那種虔誠心地正使德國人克服了那由理解力量和技術建築之片面發展所引起的種種危險。

二　自然聯繫

說到德國人與自然的恆常聯繫，則我們如果只在它與科學和技術的緊張關係中來觀察它，那我們就只能看到它的一面。但是這種聯繫既然成爲一切成功的最深的祕密，所以它在別的生活層次中，並且最後在別種文物制度中，就有一種較大的意義。我們一向所指示的乃是，就在那格物致知的「理解」Verstand世界中，德國人也是被一種內心深淵所統治的。不過對於德國文化說來，那直接由心坎中發生起的秩序世界和形相世界，也是一樣重要而可以表示特徵的。那就是詩歌世界，音樂世界，和哲學世

界。

德國精神的這些創造品，在西方文化中實在佔着一個卓越的位置，這是無人否認的。在這些創造品中，那偉大的成就正以德國人對自然並對人生的關係爲其根源，而這種關係正是「天人分離」的反面，即所謂「天人合一」Einheit，不過這種「合一」的經驗，也給他構成了一個危險，一如其構成了最高成就的基礎的。德國音樂的創作，德國抒情詩的傑作，德國神祕家的確證，都宣示出人與神聖自然的統一來。一種衝動把他由分離破裂中召喚回來，使他逃開了一切秩序，一切組織，一切緊張開的框架和法則，並穿破屏障，悉心體會他與神聖的自然之最後的合一，和宇宙的不可測度的豐富。人們如果要把這種感覺與大城市人那種狂喜的無拘無束的需要，相混淆了，那乃是一個深深的錯誤，因爲大城市人只是在這種需要中企圖把緊張狀態弛緩了的。這種宇宙豐盈之感乃是一種完全原始的東西，並且是德國人精神煥發的源泉，這種源泉從內心起是敵視一切解析的思想，並把一切「支離破碎」征服了的。在德國歷史的過程中，在德國生活的結構中，我們遇到了種種形態，如德國的幻夢家，幻想家，穿鑿家；這種人眞正說來，不是爲求調整自然起見才來思想的，而他所以要思想，正是因爲那調整好的秩序把他攪動了。這樣委身於無形無相，對於德國人的感覺說來，不是空洞無物的，乃是被神祕的本質和力量所充滿

的，而這些本質和力量，不論在個體方面和全體方面，都是生趣盎然，而不允任何界限，任何框架，任何定型，攪擾了它們的。他們感到了這種解消世界，解消自我的「偉大全體」，對於德國人的靈魂說來，委身於這種感覺，正是一種永久的誘惑。這種誘惑是憎惡定型，而逃避現實的，所以當「現實」要求定型時，這種誘惑就成爲一種危險了。當這種誘惑壓服了全部人種時，於是這種危險就達到歷史上的偉大地步，德國是屢次遇到這種危險的。因爲當這種誘惑支配了領袖人物時，於是它就似乎成了傾向悠遠模糊，不可捉摸的目標的一種渴慕，而且這種渴慕就使國家的生活犧牲於違背國家的目的了（如德國歷史中所見的）。

德國本質的這種矛盾，這種互相補償的矛盾，還有一種特徵就是，他雖然在一方面有趨於「破碎無形」的衝動，可是與此衝動相對立的還有一種反對力量，施展其較强的作用，那就是說，德國人還是傾向於毫無遺漏的秩序，輪廓分明的形像，和結構顯然的形式的！從古至今的德國藝術都是傾向於這種輪廓分明的形像的，那正是它的特徵所在。因而德國人的力量寧在於銅彫與木刻，而不在於繪畫，而且在德國繪畫中，最顯著的德國特徵，乃在於圖案的成分，即輪廓和精確的形相，後來我們還要特別論及這種趨於緊密形相的衝動。現在我們可以詳細談一談德國人的自然生活。

德國人與自然的聯繫，是不能被實業的發展所撕毀的。城市雖然愈來愈大了，而且那企圖把他與自然分開的城牆雖然也愈來愈高了，可是一種不能平息的衝動也愈來愈有力的宣示出自己來，那種衝動驅使他接近於自然，並且不受人類精神（精神指理智活動而言，與心情相對）或人類文化任何產品所阻碍，而感覺自己與自然是合一的。全世界人確乎都在企圖使實業化的人類重新與自然連合起來，這種運動早已就在德國以澎湃奔騰之勢爆發出來，而且直到我們現在，它不祇支配了民族生活形態的計劃，並且注意給那不能計劃的地方，常常留下足够的餘地。在先前，這種運動正是青年人的一種運動，正是對於偉大城市的背棄自然，技巧虛詐的生活所起的一種抗議。進向自然，其意義正是，把自然的，不僞的，全體的，眞實的，純粹的生活之源泉找尋出來。他感覺到，接近自然，順應自然的生活乃是一種純淨的生活，這種感覺乃是特別屬於德國人的，基督教雖然輕視自然，輕視自然的事物，可是它對於這種感覺絲毫不能有所改變。

當德國人提到「家鄉」Heimat一詞時，他所想到的最先總是他那家鄉的自然景物。就是那在大城市中生起長的人，當他一到了遠處，一到了外國時，他的中心也被家鄉景物的影像所充滿了——這些影像，他至少是從一次迅速的，簡短的，並因而是更使他感動的，征途中所認識的。大城市的精神因爲遠

離了自然，所以就與德國精神互相矛盾，因而我們現在就看到，當生活的一切範圍應着它們的原來特質（尤其應着德國的原來特質），都在改組之時，人們何以要特別考慮，德國的城市人民如何能以與自然聯繫，而且德國工人如何可以植根於他們德國故鄉的自然界中，而且這又如何與他的最內在的德國本質互相契合了。不過這事情還不祇是現在爲然，誰不知道德國的施雷伯式花園 Schrebergarten（即城市花園）呢？施雷伯式花園乃是小的，而且是最小的，一種花園，它是伴著德國的實業，並伴着大城市而發生起來的，它使幾百萬的德國大城市人與自然保持了一種結合。不過人還是不能從城市一方面來體會來認識眞正德國的自然經驗的。人們必須在德國的自然經驗中來尋求悠久的形式和形像。那麼果然有什麼樣的基本的自然經驗，從古至今鼓動了德國人的心情，而在各時各代的詩人的詩歌中一再復返回來，並在現在當德國人思想到自然，思想到他的德國的自然時，又在最內心中促動了他呢？

我們在這裏只能舉出不多幾個例子來。我們可以先從個別的景物說起。在一切之先，來了森林！德國人是屢屢不斷的被驅迫在樹林中的！那麼他在那裏尋求什麼呢？那乃是茂密的叢林所給他的狂喜，乃是那在他四周鼓蕩浮動著的幽閉的，偉大的，神祕的，變化萬千的生活所給他的陶醉，乃是那圍繞着他，使他生趣盎然的偉大的生活寂靜的經驗。德國人可以在樹林中幾點鐘的偃仰着，無所事事，只是靜

聽林中的喧聲，樹杪上葉子的簌簌，幹枝的悲吟，泉源的淅瀝，小禽穿過茂葉時的沙沙，和那與德國森林經驗不可分開的林鳥的囀聲。不祗禽鳥是與森林分不開的，就是別的野獸，如鹿，狐，兔等，也是與森林分不開的。世界上凡被實業所經營的任何區域，都沒有像德國森林中那樣多的飛禽走獸，來鼓舞自然的，這一層也正可以證明德國人是如何愛好自然的了。要想理解這一層，我們就必須知道，德國人是如何本着生命之愛，不間斷的撫愛培育德國的野獸的。只有很少數的人才可以被允許從事狩獵。嚴格規定出的禁獵期，在一年中某些時期保護了那些野獸，而且在最近的時代，法律也愈來愈明白而嚴格起來，使人一面射殺野獸，同時並且加以保護——射殺不得過多，保護不得太少。

德國人在森林中所尋求的乃是那變化萬狀的生活，乃是那深密幽邃而神祕難測的形像，這正彷彿是全都自然的經驗，而他正是這個自然的一個肢體。但是在另一方面，他又極其喜愛那輪廓分明而線條截然的個別的自然形像。德國人喜歡沈浸在單個形像的觀察中，因爲單個的形像是分明表示出的，因而它是意義豐富的。這種渴慕是在孤立的樹木之前，尤其是在老樹之前被滿足了的，因爲老樹在其明白刻畫出的形像中，就證明它有一個貞固有恆的德性，並且證明，這個生命曾在幾十年中，也許在幾百年中，同烈風嚴霜作過長期的勝利的戰爭，而且在它的形像中，那個經久的生命的痕跡，與本質所流露的形相

的特徵，就結合爲一種印象深刻，而明白確定的形像。尤其是橡樹，尤其是孤立的老橡樹，對德國人有此種意義。它雖不曾高入雲霄，可是它的樹頂是龐大威嚴的，而它的巨幹的皮上又刻着深深的縐紋，它在那裏瘤節重重，佢傲而立，把大根札在地中，因而它就成了籠罩一切並與一切連合起來的一種力量的象徵，並且成了明白的自我表現的象徵。在山嶽地帶，當闊葉樹林停止了，針葉樹林代之而起的地方，於是就有老的赤針松出現了，似乎藉其蒙苔被蘚，樹皮龜裂的歷史，而向人道出它如何不屈不撓的搏擊過烈風暴雨。在北方的荒瘠的平原中，蒙冗的古松，站在茫原之上，或立於懸崖絕壁之巔，而探首俯覽那被打擊的海岸。這些松樹，正好像象徵出堅牢卓絕的力量，確保自己的特性，和經久綿長的生命來，結果它們就深深激動了我們的心情。

這裏孤立的樹就彷彿是個人生活的一個象徵，就彷彿是每個德國人所認爲恰當的那種生活的一個象徵，但是在另一方面，則德國公園的生活也是與自然深深連合起來的。

從古以來，德國人體會自然的方式，和其對於死者的紀念，就有一種深的聯繫。這一點是可以十分表示他的特徵的。從史前時代以來，德國人就企圖使他的死者與自然，與其將來的生活，處於一種內在的連絡之中。他們把他們的英雄葬埋在特出的風景地區，森林一向是與對死者的記憶連繫起來的，而且

直到現在我們也可以完全瞭然，在城市中，人們何以使葬人之所盡可能的免除了城市氣味，並且藉着花卉，尤其藉着常青的灌木叢林，使它與那未經砍伐的自然同化起來。許多大的城市現在都有一座叢林佳城。死對於德國人說來乃是還鄉，乃是歸還大自然的家鄉。

大樹很自然的又是羣聚集會的自然場所。就如在古代，德國人就是在大樹之下集會起來，授與騎士之職的。就在於今，菩提樹在許多德國鄉村還是大衆的樹木，在菩提樹的宏大，吐音，而當開花時節又那樣莊嚴的，綠葉蔭庇之下，兒童們在玩着，同時老年人則坐在素樸的木凳上，閑待到晚上。鄉村的菩提樹在詩歌中是有大的意義的。

對德國人說來，與他的自然不能分離的還有水，不論是湖，河，或川。一片沒有水的風景，在德國人看來，就彷彿沒有眼的一個生物似的。在德國人看來，塵世上的生命之液就具體化在水中。世界，明光，和藍天都反照在水裏，而且水同時又是悠久運動的一個象徵。對別的民族之人說來，瀑布是最吸引他的，但是對德國人說，則源泉是最能刺激他的想像的。這種由神祕方式下由地裏流出的生命，是年輕，純潔，而不停的施與人的，它正是那有創造力而永久好施的自然的象徵。

當一個德國人從山上俯視廣闊的風景時，於是他的眼睛就欣然有得的注視那蜿蜒而逝的河流的銀色

之帶。他蹤跡流覽那些「曲折宛轉」，他覺得恆久不變的河床與奔流不返的逝水，在統一起來以後，就象徵出那時在更新的生命所有的那種超乎時間的定型。但是較大的川流，在德國人看來，就彷彿是一種生物。萊因河正是德國人的命運之流，它正如一個「半神」似的，生活在民族之中，而對之有命運的意義。

我們可以完全瞭然，正如在別的國家似的，同樣，在德國那與土地最為繫屬在一處的人也是農夫；農夫感覺到自己是與土地合爲一體的，而且對他說來，一年的生命和季節就決定了他自己的生命。但是世人往往不知道，除了那在多少代中已經被大城市所吞蝕的少數人以外，農夫氣質乃是存留於每一個德國人中的。德國人在其人生觀和生活形式中，總給他的全部舉止保留着一種田舍翁的意味。這種田舍翁的素質對於外人，對於國際的文化的世界，是令他們感覺困惑的。正如農夫似的，德國人往往是粗野不文，笨重遲鈍的，但是他却是坦白直率，質樸無華的。德國人彷彿從他與其堅牢的立足地的統一中，求得了他的力量和他的自我意識，而且他正因爲與土地堅牢的結合起來，才使自己獨立於人類以外。正如在生性方面似的，同樣，在行動方面，德國人也常有努力不懈的農夫的模樣。因而當現代德國生活又復返其老根的時候，每一個德國人就都有義務在其一生中餘出半年來，帶着鏟子，如農夫似的，來服役於

土地。服役於土地！這正是充滿了德國人內心的一種思想，那就是求服役於土地和農場的思想。就在資本主義傳染了歐洲的時代，這種認農夫係爲土地存在，而非土地爲農夫存在的立場，也曾屹然獨立，不受搖動，這正可以證明這種「人與自然的關係」觀是深固不拔的。德國人常常感覺到自己對於土地有共應盡的義務，而且必須服役於那在這個土地上交付給他的生活，這就反證出，人們所說的那種違反生活，囿於自我，並志在征服自然的德國精神，是一種無稽之談了。德國人要服役於生活，而且他是要來研鑽，來調整，他的生活，以便更好一層的。就是最新的科學進步雖然也在德國鄉村帶來了無數的機械和實業化，可是它也絲毫無損於舊日慣例，農夫們仍然是舊習不改，向穀神，雨師，和地祇，貢其祭品，從事祈禱，或還願的。什麼情形都不能夠使德國農夫不向地祇貢獻祭品，來祝禱，來還願的。在這種直到現在還存留着的鄉村慣例中，我們就看到過去時代的重要痕跡，因爲在過去，人們不祇感覺到世界是一個有生命的東西，而且還以爲世界賦有超自然的力量；樹林與田疇，雲霞與土地，山嶽與深海，自從洪荒之世以來，對德國人，就充滿了許多神祕的力量。在德國各區，都有故事口碑，講到樹精，河神，山怪，水妖，並講到山谷，洞穴，古樹，隱海，荒原，沼澤，十字路口，和別的地方的種種怪力亂神。這些故事大部分雖然只當做神話被人講說，而並不被人感覺係一種實在，可是過去時代人們在自然

形像和事件方面，對於那些神祕權力所感覺的畏懼之心，仍然存留於德國人心中；這比別的更可以指示出，德國人的直接的自然經驗有一種不可毀滅的方量，而且他與自然有一種難以分解的聯繫——這是不能被技術和自然知識的進步所打斷的。

在這樣簡短的縱覽了德國人的自然感覺以後，我們只可以作如下之結論。自然是被德國人感覺爲一種全整的有生命的東西的，它是有生，有成，有毀，有壞的，而且德國人在到處都在自然中找到了一種偉大的神聖的生活力；這種力量是浪擲豪費，毫無吝色，一時一時重新從自身中產生了這些無限豐富而怒生挺出的形相的，可是它又是毫無聲響，毫不殉情的，依照它自己的不能改動的法則，把生長成熟之物，索還取回的。籠罩德國人的自然感覺並表示出其特徵的乃是：他悉心體會到這種生住異滅的恆久變化，並且在有希望的將來與充滿悲哀的老年之間，在有希望的渴慕與帶秋意的恬退之間，處於一種緊張狀態中；不過這種緊張狀態是由那永久衝進，並創造新的形式，而又把它們粉碎了的力量的感覺所支持，所籠罩的，它思想生命的全體是大於個別的形態的。德國人的自然感覺中之動的成分，不是可以用生命之流 Lebensstrom，和「波濤運動」Wellenbewegung，「來回震蕩」Schwingen 來比喻，來理解的；這裏所謂動的成分，乃是指由一形式至另一形式間前進的向上的步伐而言的，乃是指產生形相又破

壞形相，以便重新產生而言的，所謂動力，乃是一種創造形相的生產力。正在這裏德國人感覺到他與自然合爲一體，這種合一的方式就使他與自然的生生不已的創造形相而又粉碎形相的生命，結合起來，縱然那格物致知的理解力的最高成就在這裏比在世上別處原來還更可以使能思想的人與自然隔離開。

總括起來說，德國的自然科學和技術是逐漸由人與「自然」，並由人與自然力量的恆常搏戰中，生長起來的。但是這種技術的最後意義，對德國人說來，不是控制「自然」乃是服役「自然」，（依照自然自己的法則），而且「自然」對德國人說來最要緊的乃是有生命的自然。但是經由自然，他就覺得與宇宙全體並與其創造力聯結起來，成爲一體；他的音樂，他的神祕主義，他的詩歌，都宣示出這一層來：

一切的峯頂，
全然無聲，
一切的樹稍，
不見風影。
小鳥在林間夢深。

少待啊，俄頃，
你也快安靜。

二　主觀和工作

在研究了德國人所特有的一切生活型式和生活立場以後，最後就揭露出，有三種力量在它們以內共同協作着，構成了一個三和音，那就是自我加强，世界聯繫，和造型衝動。這個三和音就是在德國人對自然的關係中也可以遇到的。我們已經看到在德國人與自然的這種關係方面，能表示特徵的，不祇有自我與世界間的深深的聯繫，而且還有它們的對立。而且我們也已經看到，由這種對立中就有一種意志發展而出，以求認識自然，建造工藝，而在造形的方式下把這些對立解決了。

這形意志正解決了世界聯繫與自我加强之間的緊張關係，這乃是德國人解決這個問題的一個特殊形式。另一個例子就是：人從一切世界聯繫中脫離出來，或者，正相反的，把自我完全解消了，而建立起一個圓滿無缺的全體聯繫來。這種解決方式，在人生的決定中，目的正在於那種對立的最後消滅。但是要這樣行事，那就不是德國人的樣子了。德國人的本質使他們固守住這種對立，並且永久從事於那由這

種對立所發展出的戰爭，而這種戰爭的意義根本歸結起來就是，藉着創造的行爲，作品，和成就，與世界建立起一種和諧來。

「由自我出發而與世界對立的生存」，以及「由世界聯繫中出發的生存」，正是一種對立，這種對立現在已經找到了種種可以表示德國特徵的銘印，並且也找到了同樣紛雜的解決方式。在全世界中，德國人的本質最明白的表示於德國人的工作愛好 Werkgerichtetheit ，和德國人主宰現實的力量中。在另一方面，則德國人的主觀性也如舉世所知是特屬於德國人的。德國人有兩種互相遠隔的傾向，他一面固於自我，加强自我，並制服世界，而在另一方面，却又有深刻的公團的經驗，並且深刻的委身於事實上，卽委身於世界上。這種對立對於德國人，並對於他的生活形式，乃是重要的，這種對立的一頭就是內心經驗到的本質（卽內容，觀念和意義），另一頭就是這種本質在世界中的實現。主觀與工作，自强與自拋，本質（觀念）與現實（在世界中），這三對對立，是在一種特有的方式下互相連繫起來，並互相涉入的，可是人們如果想正確理解德國人的本質，和在其中所建立着的精神的話，那麼這三對對立必須分別而觀才是。

靜觀冥想與建業衝動

表示德國品格之特徵的這種內心的對立，可以是一種優點，也可以是一種弱點。這一層特別表現於兩種德國傾向的對立中。那就是德國人的主觀傾向，和德國人的建業意志。德國人的主觀傾向和德國人的建業意志，可以給德國人致福，也可以給德國人致禍。至其所以致福或致禍，那就看還是兩面中的各面完全獨立起來，還是德國人本質中這兩種基本特徵互相連合起來，而定的。德國精神的本質，其特點正在於，它正要求這種結合，因而德國人的事業同時是被主觀性所負荷着的，而其主觀性也不是停滯不動的，乃是可以構造形像的。至於在德國的個人方面卻有一種危險，他或則失沒在他的主觀性中，或則犧牲於他那不馴而獨立的建業意志之下。在這種意義下，德國人的夢昧，幻想，以及德國人生活中的過分狂喜的成分，就不祇往往成爲外國人的笑柄，而且成了德國人的不幸的源泉。此外還有一種更常見的德國人，完全把自己消耗在工作中，因而他的主觀性就處於危險之中，而且他也當做一個單純的建業之人，而讓人責難說，他在建功立業中已經把他的存在，他的人性都忘了。從大處看來，這些危險一方面就是「與世隔絕」，另一方面就是「失掉靈性」，這兩種危險對於民族全體是特別有力量的，它們在最近的歷史中，就表現爲浪漫主義的危險，和近代機械人的危險。

德國人這兩種基本傾向間的對立，不祗藏着這種危險，而且含着德國精神所以廣闊而偉大的根據。

德國民族由於這種强烈的對立，往往就把他們的才能出衆的子孫們犧牲了，這種代價是很大的，但是在另一方面，他們在世界上所以能够獲得令名，也是由於這種對立。因爲這種對立正是德國文化的根據，正是德國文化力的神經，正是他的領導權的合法根據。

這種對立有多重意義。德國人是在令人神往而意義深長的主觀性，與傾向世界並傾向作品的向外性之間，一來一往的被拖曳的。德國人在一方面愛好縱情於他的意義豐富的內面景象，愛好存在於富有神祕知識，富有預感，富有深刻意義，而卻不容易表示出的內面世界中。在另一方面，德國人却也不沈浸在自己的主觀性內，而停留在其中，他是要在世界上從事活動，喜歡認識，愛好創造，接近現實，實行工作的。人們曾經企圖區分德國的部族，而其分別之道，就在於看：他們還是多半生活於靈魂世界中，還是多半生活於建業的行爲中的。人們尤其企圖過把南德意志的心靈的狂喜，與那沈默而卻宰治了現實的普魯士精神互相對立起來。在德國的政治現狀方面，並在德國的發展所需要的才能方面，這話也許是對的。但是工作之力在南德方面，也並不亞於在北德方面，而且北德的主觀性也並不小，雖然北德工作的源泉不在於這種主觀性，而在於秩序意志。因而我們如果把德國本質的全部加以觀察，那麽我們就見到，它們兩個方面乃是同時存在，而合爲一體的。這兩個方面，所以互相連合，還不祗是因爲這種

內在性也可以在德國人的世俗活動中實現了自己，而且也因爲它發展了它自己的工作之力，造型之力。德國人的靈魂已經完成了一些特殊的成就，使德國民族在歐洲佔一個特殊的位置，那正證明我所說的不謬。整個歐洲與美洲都刻着事業家的銘印，這些事業家是犧牲了自己的靈魂，而專從其理解力和意志力得到他的成就的。他的生命乃是「外在」的。但是在歐洲也有些文化領域，其根據並不在於致知格物的理解中，而乃在於通靈入化的心情中，這些文化領域的顯形造相，並不由於能行設計的意志，而只由於靈魂中的神祕的造型力量，這種力量寧與植物的造型的生命胚胎相似，而不與那以認識事物爲事的腦力法則相近：那就是音樂，詩歌，與哲學。在這些領域中，德國人是居領導地位的，這是別的民族所不能否認的。德國的音樂，在這裏，尤其指示出我們這裏所說的話的含義來。那可以表示德國特徵的音樂，完全不是由敵視形像的感情中所發生的一種有節奏的軒然大波。而它的特徵乃在於，它被一種建造設計的法則所瀰漫着。不過德國音樂的最大作品，如一個巴黑 Bach，一個貝多芬 Beethoven 一個冒察特 Mozart 一個蘇伯特 Schubert 的作品，都有一個特徵，就是這個法則乃是顯出形相來的「靈魂」，而非表現於音調中的「理解」。

德國精神的這些成就，都有一個共同之點，就是：在它們以內，主觀性都成了形像。因而德國人雖是被他們內心的主觀性所支配着的，可是他們並不停留在內心的視景中，和意義深厚的感情中，他們只覺得自己受着一種驅迫，不得不由這種主觀性中脫出來，進於形像地步。自然，如我們所見，德國人也是委身於感情世界的，而人們所謂德國人的幻想，夢昧，和出神，概卽指此而言。但是更可以表示特徵的，乃是：德國人在所有這些幻夢和出神方面，仍感到一種衝動，要從它們以內脫出來，而從事於造形活動。就是這種造形活動也有一種特徵，就是，它並不祇是一個單純的表示。在一切藝術範圍中德國作品的特色，誠然被人認爲是德國人感情生活的表示，可是單純的表現藝術也是很少與德國人的本質相當的。因爲以創造爲事的德國人，只要有一種東西在他的手下得到了一種形態，他就不由自主的感到一種衝動，要把這種形態造成一種獨立於他的經驗以外，而自行存在的東西。所謂造型，對德國人說來，永久是指造就一個自己獨立而緊閉圓成的全體形態而言的。（那就是說所造的形像不是專以表現自我爲事的）。

因而德國人的主觀性，並不是融解於狂喜的感覺中之謂，也不是把自我分解爲破碎的狀態中之謂，

它乃是一種衝向於造型的直觀能力，乃是可以被有意義的內容（即被那想表現爲形像的內容）所把握住的一種能力。這裏的中心並不常是一種藝術的「造型意志」。他往往只是不得不把他在內心所直觀的一個思想，一個觀念宣示出來，而使這種主觀性出現於外，並且得到一種外面的形式。不過就是這種宣示隨後也就志在於改造世界，志在於建設秩序，因而它就不只是一種表現了。在這裏那可以表示德國特徵的乃是：德國人是過分被內心直觀到的事物所充滿的，因而他就忽略了，並且忘掉了，這種在內心直觀到的景象在何種條件下，才可以在事實上實現於世界中。他完全被一個觀念所把握住，並且隨後又痛感到這個觀念與現實的矛盾，因而他就鹵莽滅裂求把這種觀念轉化成現實，結果就使自己慘敗了。人們所以說德國人是遠離世界的理想主義者，其含義就是指此而言的。

因此德國人的主觀性所以是一種危險，並不是由於他完全把自己失掉在他的情緒生活中，因爲如我們所見，這種主觀性是永久衝向於「工作」和「形像」的。它所以是一種危險，只是因爲它在排斥一切的情形下統治了人時，竟然不顧及使它在現實世界中能以存在的那些法則和條件。由於這種原故，所以德國人是必然常受人責罵爲不切實際的。因而我們就無疑義的看到，德國人比起英國人來，在其全部行爲，動作，和製作中，就缺少了英國人所由以求得了許多成功的這種實際的眼光。可是德國人靈魂中這

種不切實際的地方，正給了德國人的功勳和成績以一種深刻性，而且這種深刻性就給了它們以廣遠的影響，並且使它們在現實中佔一個地步，而超過了單純實際家的作品。能行創造的德國人也常思想到他的作爲的功用，所以世上就常由他們得到一種有用的成就。因而當我們觀察德國人的主觀性時，就自然而然進於德國人的行爲世界，成就世界，和工作世界中，因爲這種主觀性是在這裏才可以完全實現了的。

成就——功勳——工作

當我們在前邊描寫德國人的本質時，我們曾經給了德國人的主觀性以那樣大的篇幅，這在「非德國人」看來，簡直是奇特的。因爲使德國人馳名世界的，正是主觀性的反面，正是他那支配現實的能力，正是他那工作的愛好，正是他的創業的能力。人們自然也偶爾想到一首德國詩，一篇德國的歌，並且也知道德國的音樂是通行於世界的。可是，人們在提到德國人的本質時，最先就想到他的實行的力量，他的工作的耐心和創造的韌性——無疑義的，德國人的本質的基本特徵，就在於他是傾向於創業的。

每一種成就都包括着兩個成分。只有在人的操作產生了一種有價值的東西時，然後人們才可以講到成就。但是也只有在非克服了障礙就不能成功時，然後人才可以講到成就。德國人的創業衝動就包括在這兩個成分以內，這個衝動是一再不停的挑動他，從事於創業的，他一面要在克服障礙方面來表示他的

力量，一面又爲這個目的起見，創造一種本身堅固的東西。這一層就建立起德國人的「勞作」概念來。德國人所以要從事勞作，不祇是因爲他必須如此，也不祇是因爲人生的困苦驅使他如此，而也因爲他對於勞作有一種快樂。勞作之樂對他有兩層含義，第一就是他對於成就的作品所感到的快樂，第二就是他在創造這個作品中意識到自己的力量時所感到的快樂。

在力量意識的快樂中，在克服抵抗時所感到的緊張的快樂中，並在支配物質過程中，就隱伏着德國戰鬥精神的根源。因而在可以特別表示德國特徵的勞作形式之上，就飄盪着一種戰鬥的空氣，一種戰鬥的快樂。但是在理解德國勞作方面，更要緊的乃是德國人與作品的關係。

「作品」對於德國人說來有兩層意義，第一，它是內在意義的一種完全表現，第二，作品的形式又必須實在給與作品以一種堅固性。與此相應的，德國人又是不愛半途而廢的。他只滿意那實在完成了的東西，只滿意於那圓滿無缺，緊湊充分的實現了的東西，不論那種東西是什麼。德國的貨物所以通行於世界上，其原因就在於此，那就是它的精良品質。這種品質所以能够產生出來，乃是因爲德國人在進行任何事情時都是忠於工作的。「忠於工作」對德國人說來就是服役於那在每一種作品中所包含的兩重法則：與物相應，堅固不壞。

自然，良匠那樣「忠於工作」，乃是見於世上一切民族中的。不過德國本質的特點乃在於：這種忠於工作並非一時偶然的現象，乃是德國人的本質的基本特徵。如果沒有這種特徵，德國是不能有那樣精確的工作人員的，因而德國的技術也就成為不可能的了。德國工藝的全部大建築所以能夠建立起來，其原因不祇在於自然科學，和格物致知的理解之力，而且還在於精確的造形能力，和堅牢的事物形成。這裏不祇有幾個精巧的思想家，發明家，和建築家的絕頂成就，而且千百萬人都是對全部工作有興趣的，而且其中個個都是委心於交給他的那部分工作的特有法則的。助成這種大建築的還有一種品格，在這個品格方面，精細，良心，注意，一貫，就不祇是偶爾的「必然性」的表示，而乃成了本質的特徵。但是所謂本質的特徵，乃是一些活生生的力量，而且這些力量是要把自己實現了的，那就是說，是永久衝向於表彰自己的。但是德國人是藉委心於所發生的作品，來求得這種實現的，他是可以藉委心於他手中的那些事物的法則，而表現那些力量的。「敬事」，「敬業」，正給了德國人的工作觀以一種高貴性質。德文 Sachlichkeit（即實事求是）一詞中所含的那種難以翻譯的意義，或則是由此來的。

所謂實事求是，乃是說，人們可以擺脫了自己的感情和私人的願望，因而使自己能以全部委心於事情的本質，不論是為判斷起見，或為造型起見。結果就是：那種客觀的事實的判斷，或堅牢的作品，就

有一種非人格的距離，為其前提，這種非人格的距離似乎就使自我與對象不能再水乳交融起來。誠然合乎現實的評價和合乎事實的操作，都是以「感情能以拘禁起來」這種事實，為其前提的。但是人們如果相信，那使德國人能以勝任種種成就的實事求是，竟以一種可以稱為冷酷的(即缺乏感情的)整個態度，為其前提，那乃是最為錯誤不過的。事實是正相反的。因為在如實的評價中，和眞純的工作良心中，固然必須把感情抑制下去，但是這裏所說的感情，只是那使人與其世界處於緊張狀態，並處於對立關係中的那種自我感情，乃是那表示出單純的自我意欲來的那種感情。在自我方面，我們雖然應當把感情生活冷靜下去，可是在眞正實事求是的地方，我們卻又該使感情對事實熱烈起來了。如果我們問到，德國人所以「實事求是」的眞正核心，並問到德國人所以「委心事實」的基本原因，那麽我們就撞到德國人與其世界的那種溫熱的基本聯繫上，這種聯繫正表現為事物的愛好，並證明自己是與物相應的造型能力。使德國人特異於人的，乃是，他在某種方式下，被一種事實，在內心，懇切的，熱烈的，所把握住，因而他忘掉了一切，而只服役於那種事實：他自己完全解消了，因為這件事實把他的心靈完全充塞了。

從事勞作的人，與他所拿起來的事情間，既然有了這種合一，那麽我們就可以明白了，德國的作品何以不植根於功利中了。德國作品的特點是永遠不能完全從實際的需要中來理解的。德國工人的特色正

在於，一件事實如果只是實現了它的目的，那他還是不能滿足的，只有在那件事實更進一步，照着它自己的法則完成了時，他才能夠滿足的。

世人雖然都承認德國的作品是精確的，可是人們也有時指摘說，德國的製作缺乏天才，而不輕巧動人。這話在建築方面，在日用的傢俱方面，在室內的陳設方面，在人的衣着方面，或者是中肯的。但是德國人雖然缺乏英國人衣着的輕鬆可愛，和法國人衣着的精雅講究，可是他卻藉堅牢結實，來代替了這一層。人們只須有一度機會，來觀察歐洲各地的農人之舍和匠人之居，那他就可以迅速的確說，德國人的家庭無疑的是藉其設備的堅牢，家具的結實，和用具的不易破壞，不易損傷，而有別於其他各地的居室的。

德國人在這裏所表現的忠於工作，和敬於所事，只是他與其所處世界間的基本關係的一部分表示，由於那種關係他就不得不把他所住的空間造成功一個富有條理，充滿意義，緊密結實，而脈絡一貫的全整。

這裏的較深的根據仍在於「自我」與「世界」間的合一，那種合一就使我們經驗到外境同時就是內境。德國人總是在其特有的方式下與其空間合爲一體的，這一點正使他有別於塵世上其他民族。這並不

是說，塵世上一切種族都不曾與其空間有一種聯繫，乃是說，各人類和各民族互相區別之處根本是看，還是他們在自身中具有空間，並在空間中存在着，還是他們是不佔空間，而獨立於空間之外，只存在於自身的。人是可以這樣獨立於直接圍繞他的空間以外，而同時又在內心深處與自然，並與一切，聯繫起來，這乃是可以完全並行不背的。但是德國人卻是在內心與直接的空間共同生活着的，因而他是被這個空間中的混亂狀態所攪擾的。空間彷彿是自我的一部分，因而「自我」就感到一種恆常的衝動，要把這個空間，依照自我，加以改變。簡而言之，自我是常常不能不把他非在其中生活不可的空間，加以形成的，縱然只在短時間中。

這裏所謂「形成」是什麼意思？所謂形成乃是，把空間當做全體，加以調整，而讓它成為有意義的全體之謂，在這個全體中，一切事物都可以各得其所，穩居安立——正如全體的意義，和現實性所要求的。空間全體的意義所在，正是那在這個空間中實現了自己的生命。空間自身被拖拉在生命中，好像流入血液中似的，而被吸收在自我以內，因而凡存在於空間中的東西，都有幾分屬於這個自我。結果就是，在這個空間中，凡無意義的角落，混沌，紛亂，殘缺，尤其破碎，攪亂，和半熟的東要，都是完全不可忍受的。德國人如果在其四周看到破碎的物件，歪掛的畫片，粉碎的玻璃，汚穢的牆壁，塵封的角落

殘損的，用具等，那對他們是極其難以忍受的——可是這對於別的民族並不常是令其紛心的，因爲他們的自我是獨立於空間以外，而停留在其自我中的。德國的主婦是被一種渴慕所蠱惑的，她要生活在完全整潔的空間中，而且當她的空間失了秩序，尤其如果她的空間中有了堆滿塵埃的角落，未曾清除的土筐時，那好像正是她的格性上的一種缺點，並且是對自明的生命法期所犯的一種罪過，結果四壁鄰居都會談論起此事來。德國人只對藝術家和學者，忽略了他們的零亂不整，因爲人們以爲他專心致志，別有會心，並且遠隔現實、背棄世界，這種小節是可以原諒的！

因而一切旅客在越過德國的東境、南境，或西境以後，都無例外的要驚異，在德國境內，那由人工培植的風景，尤其是住宅區和生活區，都那樣表現出一種令人驚嘆的秩序癖和清潔癖來。就是德國人自己，在久別故土，復返家鄉以後，也立刻對這種被德國人的空間愛好所貫注的清潔和秩序，受了感動，而深幸再見本地風光了。

因而就在空間秩序中，也表現出德國人與其空間所有的那種貫穿於一切中的聯繫來。因爲他與空間，並與世界合一之故，所以他就企向它們的秩序和其新的型像；因爲他與其所開始的作品合一之故，所以創作家就消失在那行將完成的形相之法則中。與事物和空間所有的這種聯繫，不祇可以成爲一個因

由，使所開始的作品依照本質，造成形像，並依照事實，至於完成，並且可以使人與事物友好和樂，互相交通。對着自己所住於其中或所生於其中的一般空間，人們旣有這種關愛和秩序所以他們在處理單個的對象時，也是細心使用的。在這一方面德國人的特徵乃在於，他不祇對於他所徘徊留戀的對象是小心撫愛的，也不祇對於那在全世界到處被人謹愼愛護的高貴的手工產品是小心撫愛的，而且德國人感覺到工藝的產品也是需要人們撫愛待遇的一種東西。因而依照德國人的性格說來，是不能把日常的用品只當做傢俱用的。就如摩托，自行車並不能當做無生命的東西用，德國人是與它們有一種內心的統一的。因而這種統一就使德國人把它們當做活物來用，並把它們保持在一種與其本來品格相應的狀態中。一切金屬鑲飾都必須保持光亮，螺旋鬆了，就立刻擰緊，一個摩托車手如果猛力轉轍，人就看他是一個壞人；有人問一個工廠主人說，誰是他的最好的工人，技師，和車手，他就答覆說，他覺得最可愛的是家裏做父親的，因爲他們知道如何與兒女們周旋：人們也必須同樣來對付各種摩托和其機件。這個答語是最可以表示德國人的特徵的。

三　深入和健全

深化

在德國的精神中，生活着兩種期望，即生活着對於人的兩種要求，這兩種要求表面上是互相排斥的，但是實際上是可以互相補足的——這對於全體(不論這個全體是個人抑或民族)乃是一種福利。第一種要求是，人永不要停留在表面上，而當衝入深處；第二種要求是，人不要失掉在深處，而應當停留在現實中，並且要不偏不倚，健全正常的來制宰這種現實。這兩種要求各各都與德國本質中的一種顯著的傾向互相契應，一種傾向就是：對於那完全直接把自己證明了的力量，有一種歡喜，第二就是，喜歡衝入於深處。這兩種傾向，各各都是德國人價值生活 Wertleben 的一個源泉，但是當它到了特別得勢的時候，於是它就在個人方面成了弱點的源泉，在德國現實性的全體方面，成爲危險的來源。只有在它們共同存在的時候，才可以免除了弱點與危險。

在詩人，思想家，還有偉大的組織家，等理想人物中，這個深化的要求就完全實現了——而在他們的對面又出現了無數英雄，把那克敵致果的「康健」具體化了。一個人必須在形體中預見了無形，在變易中感到了永恆，在消逝中覺着了悠久，並以文字的幻術來固守住它們，然後才配稱爲詩人。一個人必須不繫留在現象的平面上，或特殊事物上，並且窮根問底，因全識個，然後才配稱爲思想家。一個人必

須深深洞明了一個活生生的全體，和其聯繫，必須在某種方式下調整了全體的生活秩序，預見了一切結果，並且把一切納在最能盡其機能的一種開展形式中，然後他才配稱為一個組織家。在這三種情形下，直接的「所與」Gegebene都不是直接被人單純而觀的，它是被推到它那在一起初不可見的根據上，和背景上的，而且「人生」也是當做有形的影像（對詩人說），抽象的知識（對哲人說），和生動的秩序（對組織家說），在「深刻洞見」的基礎上，發展出的。在每一個方面，要緊的都是：如何來表現一種特殊的才能；並且在於：是否有一個特殊的器官，如鑽孔器似的，穿透了表面，並且把直接的所與和形體，繫留在間接的，無形的，基本的事情上。德國人從青年時代起，就覺得「實行此事」為內心的要求，「勝任此事」為有價值的成就，「主宰此事」為可尊敬的能力。那與這種精神要求根本契應的深入衝動，乃是較高的「價值可能性」的基礎，但是同時也是偉大危機的來源。

正如在理想人物中那些價值的可能性似的，同樣，這些危險也明白立於我們的眼前，而成為德國本質的諷刺寫照，就如德國型的學者，和思想家便是：德國型的學者是遠離現實的，他不祇要窮究現象的根源，而且在尋根問底時，又把現實忘了；至於德國型的理論家，則是計劃精到，設想透闢，而不能從事實行的。但是夢想家也屬於這裏，夢想家是充滿了內心的景象，而失沒在那些景象所有的感情意義的

深處，並在「現實」上沈淪了的；最後又有炫學家和繁文家，在這些人的過分精博之上，生命自身就淪亡了。

德國人的本質在一方面雖然可以這樣偏面發展，到了違反生命的地步，可是在另一方面，德國人又有另一種生活方式，那就是那全無問題，雖不深入，而却健全有力，並能體認人生的一類人的生活方式：這一類人是要活潑的把握現實，而藉他們自己的眞誠而直接的力量來行支配的，這一類人行起事來，毫不躊躇，但是却也憑其本能，毫無謬誤，而且他是由他的全部健全力量，底於成功的。這個理想也與一種德國特徵相應，這個特徵就是，德國人是喜歡其力量的，並且喜欣由其原始的健全中來表現那種力量的——這種原始的健全性，在完全不受束縛的地方，誠然把自己放射出來，但是它在自身卻也隱藏着許多危險。

「深入衝動」的意義總是：德國人是精確從事的，他要含大識小，毫無遺漏，他敵視「輕浮的大概」，敵視卽席的演說。在所有這些以內都含有偉大的價値可能性，但是同時也潛伏着危險。「失掉自我」的危險總是在埋伏着的。德國人有時把自己完全失掉在事實中，而把自我忘了，有時把自已失掉在自我以內，而把周圍一切都忘了，有時把自已失掉在全整中，而把一切部分忘了。但是「自我失掉」總

是那種深入衝動的結果，因爲德國人的行事方式正是走死胡同的。

但是在我們詳細說明這條死胡同之前，我們可以記起，正是這種深入衝動才給德國民族帶來那個尊榮的頭銜，而被譽爲思想家和詩人的民族。德國哲學和德國抒情詩如果沒有這種「深刻」的特徵，那麼德國的思想家和詩人便永不能求得這種令名。但是不祇哲學，就是一切科學，其知識的效力所以行得很遠，其方法的應用所以富有結果，都得力於德國思想的那種深入。德國人的思想是永久不能滿足，而儘管繼續研鑽的，不論他是追求一個問題，而達到「不可研探」的邊界上，不論他是尋求各個事物在其中立着的偉大的聯繫。思想的深刻有兩層含義，它在一方面係指思想的基礎和形式而言，並指出發點和進步而言，因此，人們就可以由深刻的根據中，來理解一個現象，來發出一個問題，來追蹤一個論標，來感覺一個生命內容。在另一方面，它又指極端的一貫而言，德國人的思想是一貫的由一個階段至另一個階段，繼續前進的，並且是一貫的建造一所屹立不動的思想建築的，不論它是一個連鎖推論，不論它是一個嚴密體系。因此，所謂深化，其含義就不祇是我們的感情生活的一種刹那現象，也不祇指一種靈感的沸騰，或痛苦的沸騰而言。在「深化」對「行爲」和「作品」有了決定力的地方，貫澈的力量也就成了有意義的，這種貫澈之力在任何地方都可以使人固守不退，縱然那種緊張之力在弛鬆以後原可以把人

喚回現象的表面上。

德國人因爲他這種一貫的思想方式之故，所以常被世人所嘲笑，所謾罵，因爲德國人憑其澈底理論所推出的議論，有時有一種遠離生活的影響，而且它的體裁也往往難以消化，遲鈍笨重。德國的詩也因爲它們的思想和語言曖昧深刻之故，以致受到世人的謾罵。但是誰肯犧牲了德國人認識的深刻，德國人感情的深厚，德國人用語的深沈，以來取消這一類過失呢？詩人和思想家的作品，正在藉其沈重性證明了他們與最後的問題作一種不停的熱情的搏鬥時，並且證明了他們被神祕的不可說的生命深淵所充滿時，然後它他才可以在一切時代，一切世界，給了那些研鑽它他的人以最大的贈禮。

德國人這種深入的方式，企圖最後把個別事物定着在一種聯繫中，並定着在絕對中；在另一方面還有那種趨向個體的衝進，這種着重個體的傾向，這種在某一點上眞正求深入的傾向，在科學範圍中正是指專門化 Spezialisierung 而言的，但是在一切範圍中，人類認識的進步，都有繫於這種專門化。在自然科學和藥物學中，任何偉大的結果，離了廣遠的專門化研究，都是不可思想的，而且我們也可以明白，正是德國人的深入衝動，才產生了那麼多的專門知識和專門人才，而使全世界的學者都一齊湧流到德國。

在這裏確乎也有一種危險，就是對着個人，忘了全體。我們現在知道，歐洲人曾犧牲於十九世紀的這種危險之下。可是我們還應當說，在歐洲文化圈裏一切從事認識的民族中，德國人是最先充分認識了這種危險的，而且自十九世紀與二十世紀之交以來，德國人又在一切認識範圍中承認了，一切個體都應該聯繫在全體的結構中。這裏就表現出德國本質的一個基本特徵來，就是，他們的「全體衝動」乃是特別明顯的，不過關於這一層，我們以後還要特別提說的。

在科學的認識領域中所表現的過分的理論，和過分的專門化，在認識能力轉向於認識者自已時，（卽在人類反省自已時），就使人企圖較深而較爲忠實的自我識認，並且使人陷溺在自已的本質和生命的深處，因而使人生有一種重量和誠懇（誠懇是更爲重要的）。那由這裏發展出的經驗的內在性，就構成了道德的偉大性之基礎，構成了德國人給自已所立的那些崇高的倫理要求的基礎，同時並構成了驅使他們儘管深入在內心的靈魂生活中的那種衝動之基礎。自然，這裏也容易發生一種流弊，而使人愛好自我，難捨難離，因而沈掉於自身中，在現實上破碎了。德國的詩總是描寫那些在自已內心深處沈淪了的人的。德國人的這一個方面，有時正可以使他理解了多斯托夫斯基 Dostojewski 書中的人物，並且理解了那不停的考察自我，一直把自己分割，把自已肢解了的人。這種轉向於內而永不饜足自我的態度，曾

使德國人的宗教的內心反省，往往陷於自我毀滅的深淵中。德國人普遍都有忘掉自我的一種思想，這種思想往往使他成爲不切實際的，並因而使他們與英國人明顯的分開。冥想家和幻夢家乃是德國兩種道地的人物。兩種人物都立在「深刻」的法則下，一直到了宗教地步的，這類人物在德國詩中是吐露着最豐的表示的。在政治的現實中，這樣失沒于內心深處，常常對於民族有一種損害。上帝問說：「當人們在富分割世界時，你上了那裏去呢？那位詩人說，我是在你旁邊的」（釋勒）。

不過德國人所以這樣失沒於內心深處，也是由於一種困難或一種豐富來的。有時德國人可以被內心的預感，景象，和人物，所完全充滿了，因而他就打算在其中來蹤跡眞正的現實，並且因而忘掉了一切。但是有時現實界因爲強使人類生存於直接的所與中，所以就使德國人感到不滿，而且一種不能平息的渴慕，對他就成了一種困難，使他非用內心深處的力量，就不能滿足了它。「深刻」的含義總是兼指「價值基礎」和「一種危險」而言的。無論如何，由於這種「深刻」之故，所以德國人就缺少了輕鬆的人生觀，如歐洲南方各國所特有的那樣。這種「深入衝動」使德國人的人生體驗，失掉了別的民族所有的那種直接性。德國人總愛衝過直接的現象去，而來研究，它們後面有什麼聯繫，意義，和意味，這種地道的德國態度，就使德國人的體驗方式，有別於許多浪漫民族的體驗方式，別的民族的感覺較之德國

人的，是更在直接的現象中，實現自己的。別的民族的體驗，在時間的量向中，完全是在當前的剎那中活動着的，至於對德國人說來，則當前的剎那只是一個階段，只是達到較遠目的的一個過渡點，同樣，在空間方面，別的民族比起德國人來，也是可以在完全感性的方式下，來享受周圍那些光怪陸離的人生景象的。德國人所以有此種體驗方式，或者由於他的土地的限制强使他不得不瞻前顧後，並且由於他的風景處於陰暗之中，而把視綫吸引在神祕之中，至於南方的光明的風景，則是直接呈現於人前的。北方的土地是沈鬱陰森的，至於南方的景物，則是光明洋溢的。因此，德國人總是時常渴慕南方，以求包圍在愉快而直接的體驗世界中，而至少暫時享受其美的形式，而在另一方面，則南方人永不會渴慕北方。南方人甚至有時還非笑德國人把人生看得那樣嚴重。外國人中很少有人可以立刻感到那種悲劇意味的「偉大」，因爲那種「偉大」，只有在內心的對立把人驅回在內心的深處時，才可以發展出的；至於德國人的特徵之一，則是，他把「深刻性」認爲是人生的「輕浮性」與「表面性」的對立，而把它做爲批評人的價值標準。所謂「有價值的」人，其含義乃是說，那個人是從深處生活着的，而且由於這種深處，他就不輕浮的看待人生，而乃嚴重的看待人生。這種評價是德國人所特有的，世上別的民族或者並不如此着想。

現在我們可以在行動和創造方面，來觀察德國人的深入衝動。當我們先前提到德國人的實事求是時，我們已經對此事懂得了一點，在那裏我們已經看到，這種實事求是正是被事實所把握住的意思，這種把握就强使那從事創造的人契應着他將創造出的對象的法則，而把它形成出來。由此如我們所見，由深沈精到之中就產生了那種純正不雜的作品。在創造作品方面，這種淵深精到難以說是一種過失，它頂多使人過分琢磨瑣細，而使全體之美蒙受一種不利。由此我們就可以瞭然，德國繪畫中那種過事精細的紋理了。在實行的範圍中，並在生命表現的範圍中，那種深入衝動就成功爲基本條件，而使德國人在組織，計劃，並合理的系統化的一切工作秩序和生活秩序方面，有了空前的成就。這樣澈底一貫，而剖析毫芒的來思想當前的事情，這樣依照精確擬就的計劃來實行生活，這樣無孔不入的求組織一種企業，這樣預先思想當前遠征的一切可能性和結果——凡此等等，都是使德國人在經濟的領域中，尤其在戰爭的領域中，能以達到超人成就的原因。這些成就所以可能，自然只是因爲，這裏還有一種現實之力並駕齊驅的存在着，這種現實之力乃是貫澈一個計劃的能力，因爲德國人對於一個計劃是鍥而不捨的，縱然在半途上快樂和嗜好原會把他誤領得離開原路。德國人總是能以屈從於自已立下的法則下的。他看到了一個目的，就要研究實現那個目的的條件，並把那些條件調整在一個盛水不漏的行動計劃中，始終不渝

的，一直等他把它實現了。使德國人有所成就的正是「澈底受感」，「認識能力」，和「貫澈本領」三者的和音。這裏威嚇人的危險，就是生命的過分合理化，這種合理化就阻礙了那可以在當下自由發展的創造能力，因爲那些能力已經被交付在那一度確立的秩序之僵硬的結構中了。這裏還有那種拘泥禮法而自矜淵博的危險，這種危險就是：規則竟然比那要被規制的東西重要起來，秩序竟然比那要被調整的東西重要起來，而且法則也竟然比那要藉這種法則而實現的東西重要起來了。這種「偏重」，永久在躍躍欲試，來襲擊德國人，因而就產生了一種危險：就是，他們已經把路途擋住，把能力消滅了，而不能再精速如閃電的判斷之力和決定之力，來勝任那未曾計劃到的，未曾設想到的變局了。

但是德國人生活中這種緊張的秩序，不是對於另一種「偏重」構成一種必變的平衡力麼？誰不知道，德國人的人格中，有一種過度的個人的特殊力量呢？在另一個段落中，我們將要提到，深刻的個性，在與熱烈的行爲衝動結合起來以後，如何會需要一種嚴密的，跨越的組織：這種組織有時雖然可以障礙個人的自由的決定力，可是就保存全體說，它乃是必需的。這裏我們又看到，那在民族中逐漸發展出的特性，即現在被認爲「德國精神」之特徵的那種設計組織的能力，並不甚導源於各個人的生性，而多半導因於全體的需要。就德國的個人說來，他是躍躍欲試，被一個觀念，一個目的所把握，而毫無瞻

顧的向前突進的，他並不能沈着用思，一步一步來蹤跡它。這就領我們達到德國人的另一種傾向上，這種傾向對於深入衝動和危險，正施展了一種平衡之力；這裏所說的深入衝動的危險，就是，德國人是喜愛不屈不撓，橫衝直撞，大力滂薄，奔向其目的的。與深入衝動相對立的，還有日耳曼人那種蓬蓬勃勃的「健全」之表示形式，那就是那種難以約束的試探力量和體驗力量的衝動。

健全

德國人是充滿力量，並企圖表現其力量的，這正是德國人的健全所在，健全在這裏所指的乃是那在德國人生活中營着一種大的職司的本質特徵，精神要求，和理想人物。

所謂本質的特徵，其含義乃是指傾向於强烈的生命快樂，並肯定完整的生命力量而言的。德國人是喜歡「活氣」，「洋溢」，「力量」，「健康」，「健壯」，和充沛的內心生命的。德國人喜歡在自身中蹤跡這一層，並在別的生命形像中來遇到這一層。在公衆集會中，德國人喜歡喧囂噪鬧，表示其力量。人們只須在外國注意一下他所遇到的各種民族的區別，就可以看出這一點來。德國人到了一塊時，他們就因爲難以約束的放縱於狂張的生命表示中，而使人大吃一驚——個人是縱情於喧鬧的，佳調的，

雄壯的，表示內力的聲調中的，至於羣衆則是縱情於通俗的歌曲、和難以抑制的歡樂的狂笑中的。正在這裏他們表示出這種精力的過剩來。德國人是必須呼喚出這種精力，並歌吟出這種精力來的。他是那樣健壯，並且喜歡此事的。當人們從外國返囘來時，他們就可以注意到德國民族娛樂的特徵；德國人有一種充沛洋溢的健康和難以約束的力量，而且那的力量是歡欣踴躍的爆發拼裂出的，這種特徵正使人大爲吃驚。其次，人們還可以從德國人所喜好的東西，並從他所尋求，所搜集的東西，看出德國人的美的理想來。使德國人喜歡的，不是「精細」，「柔嫩」，和中音，乃是充滿的顏色，有力的形像，充實的形式，盈盈欲滴的全體，堅固結實的作品，和那幾乎被內心力量所拼裂的影像，以及極度發展出飛騰起的自然力之象徵。德國人喜歡棹子上的水淋的花圈，和豐富的菓食。他的居室呼吸着新鮮空氣。一切汚濁和黑暗，在他看來，就等於病態和危險。他愛所有這些，因爲他在其本質的深處就傾向於藉表現其力量，來實現自已的願望，而不在於在聰明的世界觀的寂靜中來實現自已的願望。德國人雖然靈性極其發達，雖然在二千年中經了基督教的薰陶，可是他在現在仍然感到：任何一種形體上的障礙，任何一樣身體上的弱點，正是一種道德上的缺陷。

健壯之人在一切民族之中，雖然都是令人驚異，妬忌，而豔羨的對象，可是在德國，所有這些都成

了民族本質的眞實表示，而且這種表示曾經綿綿不斷的一直保存到現在，雖然有種種文明的力量對它施了一種反對的影響。德國人所謂健壯之人，其含義乃是說，他不祇要在必要時證明他的力量，而且他總要把它儘管加以證明，並時時加以較量。其次，這種力量中又包含着透明的狂笑，歡娛的洋溢，和孤注一擲，視險如夷。最後，這種力量好像還含着另一種對照，就是，凡與其本質相反的事物，自然就會躲避這種力量，因此這種力量同時就是勝利的力量，和應分對別物求得勝利的力量，而所謂別物者，其含義正等於病態的，失調的，顚倒的，拂性的事物。因而光明又是德國力量的象徵。健康乃是表現於形體中的明輝，表現於形式中的光亮，它乃是輻射，乃是明輝，並且也是溫暖，因爲德國人的健康觀和力量觀還含有一種意義，就是：它乃是溫暖的，並不是一種冷靜的無情，並不是對於外物漠不相關的。此外，這種力量還有一種含義就是：它如不是挺身而戰，並有幾分挑戰，否則就是熱烈參加，而且發生共鳴。德國人的力量乃是一種喜拉攏，能包涵，好心腸，同時又愛戰鬥的健康的表示。

德國人因爲歡喜這種洋沛充滿的健康，和把它明白表露出的力量表示，所以在德國人的本質之結構中，就發生了一種重要的平衡力，而可以緩和了德國人之過分傾慕睿智，深刻，冥想，嚴重，並發生了一切與「狂暴奔放」相對立的那些立場。這對於保存全體方面說來，乃是很重要的，就如德國的青年學子

一向也表示出一種健全的對戲來 Gegenspiel 。他們一方面對於知識有一種不容否認的渴望，和犧牲自我的刻苦研求，在另一方面又有一種好勝心，而不使那專求發展人的睿智的立場，成了籠罩一切的。德國一般的學生是顯然敵視枯坐書齋中的學生的，這類學生雖然也是健全的，可是他卻完全忽略了身體的運動了。在他人看來，正好像是不惜用不正當手段來求得他的能力的一種野心家。理想的人物乃是，雖成就了精神的工作，而並不讓人覺察出他來。因而德國的學生生活之特徵就在於，結夥作樂，比賽體力，工於遊戲，培養武德——這些武德是在睥睨羣倫的方式下，統治了人生的。從這種評價中，我們才可以理解了過去那些風起雲湧的學生俱樂部。到了現在，舊日學生俱樂部，已經由於新式的學生公團而解散了——現在這些公團是把全體的學生生活獻給祖國的。因此，過去最好的傳統就與新的目的結合起來，而且它們尤其是注重於身體的練習的。因而現在的德國學生就有了一個崇高的目的，而企圖把德國的兩種傾向正當的調和起來，以求服務於國家——那就是深入的衝動 Drang in die Tiefe，和力量的快樂 Freude an der Kraft 。

在這種目的之下，德國學生的理想，就在於表率羣衆，而把德國精神具體實現出來。我們一向必須屢屢指示出，德國人由於深入衝動之故，如何發生了種種危險。與這種衝動相對立的還有那種由浮淺的

筋肉崇拜和體力誇張所生起的危險。在這兩種危險的對面，還有那也在德國學生中具體化了的精神在活動着，成爲一種創造的平衡。這種精神正是德國本質的全體，這種全體有時就在德國人的生活公園中吐露出自己，而成爲良心的呼聲，只要那兩種傾向中有一種偏重的發展出來，而貽全體以一種不利。

無節和規則

深入的衝動和力量的快樂，乃是原始德國的兩種傾向，在這兩種傾向的互相對立，互相契合中，德國精神就又表現爲全體的呼聲，而把那有危險的片面側重，納在各種力量的平衡之中。在深入衝動和力量誇張中我們所見到的片面性，在德國本質的範圍中，就成了一種危險；它所以成爲危險，不祇因爲它是片面的，而且也因爲它出現時的漫無節度，卽是因爲深入衝動的不知一切界限，和洋溢力量的衝破一切形式。

德國本質的一種基本特徵，就是那衝破一切形式的自我，衝出直接景象的衝動，和反抗「靜止不動」的嫌惡，因而無節與規則間的恆常的緊張關係，就成了內面運動和形式間的一種緊張關係。除了別的以外，德國藝術也是這種關係的一個象徵。這一層正構成了德國的形式與古典的形式間的那種悠久的

對立。從德國人的藝術作品中，人們感到一種力量，那種力量由內心向外衝進，向人挑戰，衝破框架，趨向無限，又向內吸引，超過當前。由這種力量的場地上就發展了一種漫無節度；那種漫無節度，因爲趨向於浮誇，曲折，和細微之故，所以它有時候就使德國藝術不能一目瞭然。德國人一面漫無節度的沉醉在豐富的細節中，可是在另一方面又漫無節度的，沉醉於大型的輪廓中，德國的哥特式的教堂，屹立在深切振蕩着的生命的平安寂靜中，成爲解放了的元素力量，高高射入雲霄，超過了人類的一切尺度。這些教堂同時又是一種銅規鐵則的象徵，它們在極其細微的地方也是嚴密一貫的，它們同時是紛亂的，而又是明白的，同時是無節的，而又是有規則的，全身是安置在那在內心舒適振動着的生命之基地上的。

這三種似乎不能和解的對立實在構成一個三和音，一面是衝破一切形式的那種漫無節度，另一面是可以束縛它的那種自立的法則之嚴格無情——兩者都又消失在一個在自身以內和諧震盪着的生命之自然全整中。因而這些教堂就當做德國人的眞正的象徵，而高聳在渺小的古德國城市的浮動的生命上。

打破形相，進於狂張，衝入廣漠，等衝動，除了別的以外，又彷彿是一種廣遠衝動 Drang in die Ferne 和無限衝動 Unendlichkeitsstreben ——在空間的兼精神的意義下。這種衝動從來把德國人牽曳在

異域遐方，牽曳在充滿無限可能性的蠻荒僻壤。這種衝動牽曳他離棄了自已家庭的穩定的秩序，使他反對日常生活的堅牢的，熟練的形式和秩序。他縱然不至反對這一層，而他也在秘密中渴慕着不可知的東西，渴慕着完全差異的事物，渴慕着那還未曾確定的對象。這種擺脫堅固形相，嚮慕無限景象的衝動，或者比別的一切，都更可以深深指示出德國人本質的根源來。它已經啓露出德國人本質的根源來，那種根源就是所謂變化中的存在 Existenz im Werden 。因爲人只有在把變化看成自已存在的根源以後，然後他才由他的本質中向前衝進，擺脫了現實的所與，而不停在有限中，只停在無限中，並停在遼遠中。不過德國人這個無界無邊的衝動，雖是其變動法則的一種表示，同時又是對於較高形相的一種追求。它既不是永久變動的生命與固定形相間的一種對立，也不是一種洋溢流露而衝破形相的豐富的動力，乃是對於較高形相的一種渴慕，乃是對於昇化生活的一種渴慕，最後又是對於超人存在的一種渴慕——這種渴慕正是德國人的無限衝動的一種基礎。這種無限衝動就把所遇到的事物否定了，它乃是對於較高的「實有」而作的一種探求，不過這個實有仍然是與他的本質相契合的。德國人是毫不躊躇的把其生命與所事交付給自已立下的法則的，這就證明我所說的不謬了。他屈從了他自已自由肯定了的那種秩序。但是他看每一個秩序和每一個形式，都只是達到較高的發展的一個階段。

人們已經認識了德國人作品的結實耐久，德國人思路的一貫邏輯，和德國人日常生活的秩序。但是人們往往不知道，所有這些秩序的，所有這些法則的，並所有這些形式的，本來力量，只是德國人本質中吐露出的自由，那種自由乃是由無度衝動，無界衝動，無形衝動中，發展出來，而達到這些秩序，法則，和形式上的。同樣，人們也誤解了德國人那種無限衝動。他們只以爲這種衝動是與「實有」敵對的。德國人只是不承認靜態的「實有」是那追求崇高，願望上昇，而渴慕較高形式的生命所進向的目的。因而德國人的造型力量，乃是與生命的基本法則結合起來以後，生起來的，那個法則就是：一切有生命的東西，都是指向於它自已以外的。無論如何，德國人看生命不祇是悠久的「成而又壞」，「生而又死」，他在每一種生物方面都看到一種趨於較高形像的衝動，並且以爲萬物的交戰乃是產生較高物種的來源。因而驅使德國人的那種不安，並不與悠久震盪的生滅循環相似，而寧與經過這種循環，沿螺旋形前進，永久上昇的路途相彷。

我們愈明白看到，德國人在無限衝動和內在法則間所處的這種緊張關係，那我們同時就愈必須意識到另一個特徵：有了那種特徵，這種緊張關係才不至於把德國人的生活犿裂了。在舉世所知的德國人的特徵中，有一種就是溫情 Gemütlichheit 。溫情與德國人的本質正彷彿是一種不可能的對立，因爲德國

人是喜歡突襲猛進的，同時又是精湛深刻而愛好法則的。可是這正是秘密所在。無度與法則間的全部緊張關係，在德國人中，是被那充滿土質而依從悠久的生長法則的生命的溫熱所繞圍的。如果沒有這種生命的感覺力，如果沒有這種生命的愛好，則所謂變化者只不過是一種痙攣，一種發瘋，一種僵化。德國人因爲這樣掩護在自然震盪着的生命中，所以他的本質雖有種種對立矛盾，而他的存在畢竟未曾被破碎了。這種「掩護」，正在無限衝動與法則間，構成了一個有平衡節制之力的中道，它在德國人中具體化了那可以當做無限全體看的自然，也具體化了那可以當做個別的生命形像看的自然。由於他的本質原來健全之故，所以德國人永不曾完全脫離了自然。他的本質愈在那各各可以衝破了人生全體的反對力量之間緊張起來，則這種本質愈會確然無誤的，由其「全整無缺」中騰躍起來。因而關於德國人，人們雖可以說，他的本質是在各種有力的對立之間緊張起來的，可是他永不是一個混沌一團的人物；因爲雖有種種傾向，可能，和對立，幾乎把他撕裂了，可是在德國民族的個人中和全體中，畢竟有自然全體的結合力量——即健全——證明自已是比這些矛盾都强烈的。

但是德國的精神同時又要求德國人不要靜立不動，而當願望無限，並當屈從自已所立的法則，而不要忘了那時在變化中的神聖的塵世。

四　個人與公團

前邊我們已經確定了德國人本質的特徵和德國人精神的特點，可是我們如果窺見了「個性」在德國人生活中所佔的意義，那就更可以使我們深深洞明了德國人的祕密。在東方，人們覺得，「個性」一個概念幾乎專指消極意義而言，並且與個人主義和自利主義結合起來，他們從不把人格看做是最後價值的內容，可是正在遠東，人們可以清楚看到，在這裏，有如何一種特徵，使德國人特異於衆，並在積極意義下統治了他的生命。不過德國人也知道：（或者比別的國家還知道的深一層），個性對於公團的生命有如何一種危險，但是這些危險却被個性對於德國人所有的那種明晃晃的意義所掩蝕了。我們是應當把這一層弄清楚的。

德國人在四種意義下體驗到，並且肯定了所謂個性，那就是惟一的特殊 das einzigartig Besondere，創造的力量，行爲的根源 Tatgrund，和密結的全體 Geschlossene Ganzheit。

德國人所謂個性特別是指一個有生命的形像之一度性，惟一性，和不可重複性而言的，他所以這樣設想，乃是由於，德國人的本質核心比別的民族和種族的人，或者更其傾向於清晰的表示出自己來。

羅生倍 Rosenberg 有一度曾說過：日耳曼北方人的靈魂之祕密乃在於：日耳曼人正在他的本質之惟一性方面，經驗到一種特有的永生。只有在人們明白了：這種個性的經驗可以在宗教的途徑下擴充出去以後，然後他們才可以理解了德國人對於個性所持的一般立場。這種特殊性，這種一度性，這種惟一性，對於德國人的感覺說來，永久不是普遍性的一種墮落或限制，而乃是神明所藉以顯示自己的一種固有物。因而德國的最深刻的宗教大師，埃克哈特 Eckehart 就時時特別標舉出人類本質的內在核心與上帝間的統一來，並且說最深意義下的宗教經驗就是這種統一的經驗。埃克哈特的宗教觀的特徵乃在於：人在這種「根源」的經驗方面，並感不到自己與別的事物是同一的，他在這種最後的深處中正保持着他的特殊性。這種樂旨 Motiv 總是儘管在德國哲學中和德國宗教史中，震響着的，同時這裏仍然把自封 Ich-Befangenheit 和個性兩者嚴格分別開，因爲所謂自封，意思乃是說一個人自私自利的與人隔離開，所謂個性，意思乃是指一個預定的形像之特殊的發展而言的。關於這種形像，埃克哈特曾經說到，人是應當否定了他的自我 Ich ，以便求得自己 Selbst 的。

德國人的個性經驗所有的這種宗教上的效果，或者不被德國人恆常加以注意，可是我們只有從這種最後的可能性中，才可以理解德國人與德國人間日常交往的許多特徵，和德國個人的自我信仰之許多特

徵。

因而在德國人看來，個性與品格乃是不可分離的結合起來的，因而一個人如果其個性缺乏着明顯的本質，那在德國人看來就成了無品格的。在人與人的交遊中，他一面對於他人的個性有一種敬尊，一面又期望，別人也信託自己的個性，並忠於其本質，他如果偶爾阻抑了這種本質，那也是爲得要服從於全體，而不是怕得罪了他人，或由此危及了自己。德國人不祇在外面，而且也在內心，喜歡他人的輪廓分明的形像。德國人的美的理想，在一切時代，都認那表示特徵的相貌是優於「美」的。這就表示出，他們偏好那些加重烘托出特性來的徵跡，而不甚注意那把特性緩和減殺了的勾抹。在美的理想之表現方面固然如此，就在品格的評價方面也是如此。一個沒有稜角的人，一個取媚世俗，與人無忤，而不樹敵的人，德國人憑其本能覺得他是不可同情的，因爲那就證明他是缺乏貞固的品格的。德國人的本質正表示在這種評價中。全世界人都知道，德國人並不能如別的民族那樣抑制住自己的個性，而雍容儒雅的與人周旋。他常常有一種稜角未磨，格格不入，固執自是的模樣。因而那些在內心缺乏這種「正直坦白」的人，常是不能喜愛德國人的。

德國人在與人對面時，就完全凝視人的眼孔，這在非德國人，尤其是東方人，看來，乃是可驚異

的。他們有時感覺到那是厚顏的，魯莽的。但是德國人這種面面相覷，全無窺測他人內心祕密的思意。德國人是敬重他人所願意保守的祕密的，因而他的坦白直視，其含義乃是：他挺身而立，毫無所懼，毫無隱飾，坦然自在，並要求他人與他自由，直接，而親近的互相會合。因而德國人就感覺到別的民族所認爲禮貌而加意照護的旁視，乃是不禮貌的或可鄙棄的。一種隱蔽的或旁視的目光，在他看來就是一種虛詐不實，或意圖掩飾。德國人覺得，一個人只有在良心上有對不起人的事情時，才不能直接而坦然的看人。結果，「相視而談」的意思自然就是：它乃是衡量力量的一種恆常尺度，並且說明人是時時不斷，並且不失敬意的，親身領略對方的說話的。因爲這種緣故，所以德國人就努力衡向於毫無歧義並可以排除誤解的明白規定，並企圖精確的決定，明白的可否，而厭惡不明白的義務。

正如在人與人交遊中似的，這種對於個別景況的愛好，乃是貫穿於其餘生命全部的一種力量。在任何地方，都不如在德國，人們對於同一個問題可以聽到那樣多的不同的意見，在任何地方，都不如在德國，每一個人的生命空間可以有那樣一種特異的發展。因而要在德國來找尋兩個實在完全相似的居所，乃是不容易的。德國人是反對刻板化的。因而每一個德國城市，甚至每一個村落，都有完全特有的一種面容，並因而由此就發展出那種特屬於德國的鄉土主義來，這種主義在德國的歷史中，在德國各城，各

地，和各族的分立主義上，往往施展了那樣大的破壞影響。但是德國人因爲響往個別的發展，並愛好個別的特性之故，所以他們就給德國產生了豐富的內面的和外面的形式，這是比前一種損失更爲有意義的。

創造的力量：德國人在一切生活形式中是防止千篇一律的，同樣，他在實行方面，也是極其反對層見迭出的。他根本不願意模仿他人所已做成的事情。因此，每一個能思想的人，都要重新思想一番世界之謎。德國是自我思想兼自我實行的民族。在藝術中也是如此的。自然，就在德國，也有一些傳授學校，其中的學生或學徒企圖照着老師的模範來行造作，並且只能在老師所給予他的定形的框架內，來發展他的個性。不過德國人在一種藝術的成就方面所可驚賞之處，並不是完全照貓畫虎的複述，乃在於其創造的成就，縱然它們不是第一次的，並且也不是原始的。在自然中，並在自然的生命中，德國人在一切之前，感到一種創造的力量，那種力量是永久衝破了所與的形相，而產生一種新的事物的。在現在社會中，則他也在一切之先，認識了那以自己的新觀念，挺身而出的人。因而在德國，各種創造的精神就恆常處於爭鬥之中；這種創造的精神所以能够突現出來，只是因爲德國人不畏新奇，反而尋求新奇，祝賀新奇之故。自然，這種鶩新好奇，所以對於全體毫無危險，乃是因爲人們曾經尖銳的表示出民族的本

質的特性來。這種特性的發展衝動正喚出了新的事物，這種本質的特徵正決定了這種好新鶩奇的合理界線。但是這種創造並不祇是一個妙想，一個觀念。它同時是一種發展力量，造形力量，和實現力量。對於創造力自身的祕密，要想有所言說，那是既不可能，而或者也不允許的。關於德國人，我們只能說，在德國人所特有的銘印中，這種創造力或者是與德國人品格的內在矛盾，相關的。無疑的，兩種相反的傾向既然共同存在於他的身中，而且他又在一面强烈的着重其個性，而同時在另一方面又與其餘世界結合起來，所以他就受了驅使，而設法在新的文物中來解決那些對立，——那些文物是可以常做模範和作品，而把那些對立統一起來的。

與此相關的還有一層，就是，在德國，靜立不動的危險，在個人方面與在全體方面，都是一樣小的。人們記得，社會主義的階級戰爭曾經把「布爾喬亞」Bourgois 一個概念創造出來。從這個時期中，這幅諷刺畫只有一個特徵、成爲令人驚嚇的警告，而保留下來：那就是布爾喬亞所具體化了的靜止不動，和懶散固定，這是很可以表示特徵的。因爲這乃是與德國人的本質矛盾最深的，尼采對於這種本質曾說道：「德國人並不是已成的，他是將成的。」而且何德林 Hölderlin 也說過：「我們一無所有，我們所尋求的乃是一切。」創造力是與個性結合起來的，與這種創造力不可分的就是那個「死了變成」

Stirb und werde。這個教條就標記出浮士德式的人，即德國人，的特徵來，德國人不是在一個固定的形相中生長起來，而是在永久進步的變化中生長起來的；同樣可以表示特徵的，乃是：「發展」概念乃是德國哲學上一個特有的概念，如尼采所表示出的：「在哲學公式的領域中，各人有各人的訣竅。」

與創造力最緊密的結合起來的，還有第三種力量，那就是德國人在其個性中所經驗的力量，即果斷實行之力。「拋棄個性」在德國人看來，乃是一種受動的變化，那就等於讓別人爲自己行事，尤其是讓別人替自己決斷。「自立」和「自立行爲的能力」，一向是德國人教育中的一個基本觀念。「能以自立」，「能以自決」，其含義正等於「已經覺悟」。在別的地方，所謂「成年」常常是說：兒童逐漸把古昔相傳而不可侵犯的家庭秩序，融入「自我」以內，因而把他個人的發展衝動克服了，至於在德國，則所謂覺醒乃是指擺脫了父母的照護，而獨立發展其生命而言。因而在德國，人們在選擇配偶時，縱然其決心反乎雙親的願望，而那種選擇權的堅持，也並不被人認爲是個人主義的自私自利。

最後，「個性」在德國人看來，乃是那緊密結實的全體的象徵和根源。一個形像的緊密結實的全體，在德國人看來，就是一個「個性」的實現。緊密的形像正可以看做是個性的現實，德國人以爲人生的最深意義正在於此。在自然方面，在各民族方面，在各個人方面，都是這種情形。拋棄個性，對於人

說來，同時就是拋棄了在緊密全體中生活的可能性，實則只有那種全體才是可以保證內在的眞實性的。每一個德國人都生活在他自己的內心世界中，他在那個世界中並不畏懼寂寞——他是承認這一層的。說到他的外面的生活形式和職業，則最好的乃是他在其中惟我獨尊的那個緊密的範圍。他看人格自身乃是一個全體，乃是應當依照藝術來形成的。他既然承認個性是眞純的全體的基本力量，所以德國人就可以感覺到別的生活體裁的特性，只要那個特性可以表示出並貫注了另一個全體。因而德國人所以能夠理解別的民族的特性，那就不祇是因爲他愛好個別的事物，而且是因爲他能以感受到那個別表示出，並且體裁緊密而統一的形成了的全體。但是我們如果想完全明白了德國人「個性觀」的結構中所有的這個特徵，那我們就必須先知道，全體和全整並不祇可以成爲一些偉大的抵抗力，在「個性」和「建立個性的各種力量」威嚇着成爲人類的危險時，來約束住這種狂張的個性，而還有進於此者。

德國人的個性感覺在德國人的生命中和德國人的文化中，如人所知，已經有了理想的成效，但是那與德國人的個性奮進的力量結合起來的危險，乃是更爲世人所知曉的。德國民族是常常因爲明白表示出的豐富的個人力量，而受苦的，這種個人力量的自我着重的衝動和自我發展的衝動，畢竟貽害於民族全體了。自然，德國民族經了許久，才泯滅了一切種族之分，而團結起來成爲一個統一國家，而且更經了

許久，民族統一的必然性，才在各個人的靈魂中，成爲一種有效的義務，而平抑了個性的妄求。這個過程雖然在國社主義的德國中才達到登峯造極的地步，可是它從古以來早已在德國人的性格中準備好了，或者說得較好些，就是，早已在他的本質的特徵中準備好了——這些特徵是可以平衡了他的個性奮進的刻露性的。如果不是這樣，則德國民族早已犧牲於它的紛歧狀況之下了，而且德國在現在也就不祇達不到這種統一，在先前幾世紀也就不祇發展不出那些衝擊力來了——它在先前是以德意志人的國家名義，或以德意志各地的名義，表現過這種力量的。

全體

人類的靈魂生活以兩重運動爲其標記：那些內心常相交戰的種種紛雜的衝動方向，乃是衝向於發展的，這種紛雜的情形就決定了人格的品質、特性，和特點。與此相對立的，還有各個力量的平衡作用，調和作用，和隸屬作用，在活動着，那是有助於全體保存的。各個人和各民族彼此間的互相區分，乃是看他們靈魂運動的重力，即他們在內心所傾向的那個重力，還是立在那一再爆發出的特性一面，還是立在那具有調和平衡之力的統一一面的。無疑的，德國人的本質不是在調和平衡中來實現自己，而是在特性的爆發中，來實現自己的。德國的人性自然也與別的

任何一種人性似的，是存在於「爆發」與「調解」兩者間永久的對戰中的，可是在德國人看來，那能給予意義並且能使人永久奮發渴慕的，卻不甚是內心的調劑，而是那與其特性相應的新的形式的爆發。所謂「和諧「與「調解」在德國人的生活運動中所以有意義，只在於它們對於緊在後邊相承的發展進步，成爲一種基礎和出發點。這裏就明白指示出德國人所由以着重個性的三條根來，那就是「殊事」之愛，「創造」之愛，和「實行」之愛！至於第四個成分，卽那能給予一個全體以意義的個性力量，就立刻領我們超出了前三個成分。我們現在就當指示出這一層來。

在一類人中「個性」旣然當做「特殊的」，「執拗的」，「創造的」，和「活動的」成分而在人生中演着這種統治的脚色，所以那裏就必然需要一種抵抗力，以便使那種解放了的個性，不至貽社會以過分危險的影響。人類歷史上有三種形式，人們曾在其中克服了「個性」。第一，他把普遍的人性置在個性之上，他感到這種人性在一切人中正是一種「同然」Gleich。在較廣的深刻化中，他克服了他的個性，同時他又意識到了「萬物的一體」——這些萬物的神聖的核心，就是「同然」。第二，除了這樣把一切含生之倫的個性取消了以外，人們還可以狂歡沈醉，委心解體，把個性失沒在那包羅一切的全體中。這樣把自我解消在無界無邊中，正異乎前邊那樣極端的把生命感覺合攏在那與自我一體的「一個」

表像之中，——兩種態度正構成了一個對比。在歐洲的人類史中，這兩個表像（即觀念）有時也出現了。但是兩者都不是德國人克服其個性的一種特有方式。——與德國人的本質相應的只有一種形式，在那種形式中，德國人所極其着重的那種個性經驗並不曾被否定了，而只是提高在一個較高的全體中。德國人克服個性的方式就由此表示出來！德國人之克服其個性，並不是說，他把個性消滅了，乃是說，他把個性當做一個肢體，安排在一個較大全體的結構中，換一句話就是，他從一個較大全體的經驗中，給他的個性推出了一種肢體的使命來！

自然，德國人也可以那樣沈醉狂喜，衝破了一切殊相和別體，劈裂了一切形相而委心解體於「一切」之中（就如在浪漫主義的狂幻的自然經驗中），並且也感覺到他與萬物，尤其與人，在共同核心的基礎上，連合爲一。那由這裏發展出，尤其是經由基督教演進出的，民胞物與之感，在德國人中竟然表現於極高的程度內，因而使德國個人或民族，都一再陷於過分柔弱的危險中，但是德國人依其本質來克服「個別分化」的那個特殊方式，乃是他那强得無以復加的全體衝動。

人類自然也如一切生物似的，是被一種全體衝動所充滿的，那就是說，他們是努力來在全體中發展自己，保存自己的。但是在德國民族中，這種自然衝動已經發展成爲一種有調整力量，並有意識的給

與人以意義的生命原則。若以我們一向所知的德國人的本質而言，我們也可以明白了：只有在「全體感覺」特別生動的地方，那些「對立」才可以不至毀壞了勃勃然的生氣。在另一方面，德國人也只憑他那趨向全體的力量，才能可以那樣愛好緊張，愛好戰爭。

在我們一向關於德國的本質所能指示出的種種特徵之中，我們總是一再被領到保存自我的一個動的形式上：就是，在人類對於自然的立場中，他們永不單純的遷就自然，而只把自然看做一個題目，來從事於知識，或從事於造形。而且德國人在認識「過程」中，在造形「過程」中，是最爲幸福的，而且當他努力搏戰，在思想或技術的架構中，來宰治自然，和其力量時，他乃是最爲幸福的。在自然的感覺方面，他尤其悉心感到那時在生長的生命，感到那衝破形相，更生形相，生生不已，的造形力量。至於人自己，也是永不滿足於「存在」，而永久趨向於「變化」的。在周圍的世界中產生一種新的東西，乃是他這最內心的必然性。就是最內在的直觀也不依止在自身，它只有在把內心的視景創造爲一種作品時，才能圓滿，不論所謂作品是詩歌，是音樂，是繪畫，是建築。這種作品的創造也立於企圖實現自己的那個形像的動的法則之下，而且德國人的靈魂在這裏所以感到幸福，也由於他能以成爲一種「變化」的媒介（即是他可以把理想與理實溝通了。）。最後再說到人與自己的關係，則德國人是固守了他自己的一度的本質，而把他的

生命納在變動法則之下的，依照那個法則說來，他是應當永久繼續發展他的本性，永不當靜立不動的。而且他是應當固守自己的本質，保守眞實的心地，而與全世界開戰的。只有在歡愉而堅決的肯定了那種緊張和戰爭以後，然後人們才可以營一種崇拜個性的生活。

總而言之，德國人的本質的特徵，就在於愛好緊張，企圖試煉，肯定戰爭，不滿現狀，永久衝向更遠，更高，更深的境界，並存在於悠久的「死了變成」中！

但是人們要想充分認識這種本質，那他們就必須先來說明下列各種情形：就是，只有在一個全體的基地上，才有緊張狀況；本質只有在一個全體的結構中，然後才可以實現自己；造形衝動只是趨向於全體的一種意志；簡而言之，德國人所固守的法則乃是一種明顯而過分强烈的全體衝動和全體意志；個性是在這種衝動中超出自己以外，而被實現了的，這種衝動是表現於德國人造作的一切產品中的，但是只有在德國人完全直接的給他的個性找到生命的場所時，這種衝動才能找到它的最高表示，那就是說，只有在德國人對個人與公團的關係所持的觀想中，這種衝動才能找到最高的表示。

我們在先前的段落中曾經敍說過，德國人在埃克哈德所謂「火花」Fünklein 中有一種「底蘊」Grund 的經驗，他們在這種虔試心中，就感覺到人類個體的核心是一種神聖的東西。但是我們必須補充

說，這種「底蘊」對愛克哈德說來，同時正是偉大的全體，而且各個靈魂在這個全體中就如在上帝中似的，互相連合起來。個體在這裏就結合在神祕家的宗教經驗中，並把自己當做神聖的肢體，加以保存，加以克服，同樣，對於德國人的日常經驗說來，「肢體身份」Gliedschaft 也構成了惟一的方式，使他在其中，雖克服了他的特殊存在，而並不曾失掉他的個性，雖保存了他的個性，而並不曾危及了全體。

在這裏，我們在起初所持的那個見解的含義，才充分顯露出來，就是，要想理解德國人的本質，我們必須知道，他是「同時」顯然着重自我，而又與世界聯繫起來的。在這些概念中縱然還含着一種「並行性」，而這種「同時性」在現實而有生氣的生命中和經驗中，一向是一個生氣勃勃的全體的兩極之互相涉入，而且由這個全體的內在的緊張性中，才產生了那種造形衝動——那種衝動正是由創造方式下克服內在矛盾的一種衝動；在這裏所以說創造，意思是指實現全體，或把全體發展在較高的形式中而言的。因而德國人就經驗到他所住的那個空間，就與他自己構成一個全體，他一面當做一個特殊化的東西，與此全體對立起來，「同時」却有一種內心的統一把他與全體又結合起來。由生氣勃勃的全體的這種對立之中，他就不得不把這個空間與他自己發展爲，造成爲，一個和諧的全體。那把從事創作的人與

其作品結合起來的愛情，並不是別的，只是對那包括了人與工作的「全體」而起的一種意識，那個全體是要在他的手下變成了可見的形像的。黑格爾曾有一次說道：愛情乃是各肢體所有的一種全體意識，在這種意義下說來，德國人是在愛心中與其世界結合起來的。最後我們還當談一談一個最要緊的全體，那個全體是比別的一切全體都更可以給個性指示出它的肢體性的位置來的，那就是公團。

公團乃是一切人類秩序的基本形式，乃是人所結合成的全體。公團乃是一切人類生存的基礎，因而公團感覺是在每一個民族中生活着的。但是每一個民族都有它所特有公團形式，而且對每一個民族說來，公團對於個人都有一種特殊的意義。因而在有的時代中，在有的民族中，公團的意義只是各個人在其上發展自己的一種基礎，而且國家若當做人類公團的最高秩序看，那麼它的惟一的意義就在於給許多人和每個人確保他的特殊的生命。此外，還有一種意見與這種說法立於極端的對立中　那種意見不認個人有自己的意義，而把全部意義都置在公團中。這種觀想的結果就只有一個集體概念，對着這個概念，一切個體就成了一堆畸形的玩藝，毫而意味，內容，和價值，而一切都等閑視之了。此外還有第三種形式上的可能，卽德國人的可能，它把公團看做一個由肢禮貫穿起來的全體。這個全體的現實性正在於：它生活在個人之中，並使個人由此成爲肢體，全體在各個肢體的特殊位置上派給它以特殊的職責，肢體

就從全體得到它們的意義，因而肢體在全體中同時當做全體的肢體、又當做個體，而圓滿了自己。這就是德國所謂「公團」的本義。一個民族的「公團觀」的特色，並不只藉這三種偉大的可能性被標記出來，此外它還是參照於特殊的形相上的。

德國生活所特有的公團形式，乃是從者公團，夥伴公團，和勞動公團。這裏最要緊的乃是「肢體構成」的全體，不過這個全體乃是自成一格的。

從者公團乃是指一個人自願服從於自己所選擇的領袖而言的。只要領袖配得話，人是總要對他盡忠的。在矢忠關係中，人對領袖是絕對服從的，縱然至死也不變節。這種關係的特徵，就在於個性的絕對自由和其絕對服從結合起來。換一句話說，乃是，它是服從於自立的法則的。這種關係貫注於全部德國公團的生活中。德國人的本質中因爲有一種天賦的人格的內在獨立性，所以結果就使公團的堅牢穩固，最後也有係於各個肢體的自由意志上，縱然這種公團一如家屬公團或民族公團似的，是自然給與的，並且是當做內心的義務而加於各個人之上的。這話尤其可以應用於德國人與領袖的關係上。「居上」和「居下」，照德國人看來，乃是一種自由關係，它並且是傾向於交互的矢忠的。這種關係所以能夠穩定堅牢，其原因不在於別的，只在於那禁止人們變節的「尊榮」思想。「矢忠乃是尊榮的標記」，與登堡元

帥這句話就標記出那維繫德國公團的紐帶來。

說到夥伴公團，則我們必須把共同危險看做一種結合的成分，然後才可以思想它們。夥伴公團的意義在於共禦危險，絕對團結，來營救危難中的人們。但是一個民族只有在以喜戰好鬥之人爲其基本支柱時，夥伴公團才可以在其中成爲一個渲染全部生活的公團形式。夥伴公團乃起源於戰爭中，而成爲兵士的夥伴公團。在戰爭中，一切民族都會發生了夥伴情誼。但是「夥伴」概念並不限於兵士公團，它乃成爲民族的一切公團秩序中的一個基本概念，並且可以標記出丈夫與妻子的婚姻關係來，這就說明德國民族的本質的特點和其把握人生的方式了。就是德國人互相間也是以「夥伴」相稱的。

最後再提到勞動公團。勞動公團的含義正是結合於公共的工作上之謂。這正是地道的，在德國的空間中，在戰爭公團之旁，還立着工作公團。在戰鬥化的生活，在工作化的生活中，人就圓滿了自己；這乃是把自由的德國人結合成爲公團的那些力量。就是勞動工作公團，也如夥伴公團，與從者公團似的，其堅牢穩固的根源也在於尊榮思想。這種尊榮不祇確立於對領袖的共同矢忠中，和對夥伴的共同矢忠中，並且確立於對工作的公同矢忠中。因而那在世界各處構成了眞正作品之精髓的「工作矢忠」，到了德國又成了一種建立公團並維持公團的力量；那種力量又超出了那個工作而參照於那個工作在其中完成全

體上，即參照於工場上。

我們所以不把家庭標記爲地道的德國公團形式，那並不是因爲在德國缺少家庭意識，乃是因爲德國是與其他一切健全的民族分享着這種明顯的家庭意識，和對民族，對祖國的愛情的。家庭與民族，若當做公團看，乃是一般的民族存在的基礎。這裏的問題乃在於：民族除此以外，如何在其隸屬公團中（如小的公團）形成自己，而且在家庭之旁又有什麼公團秩序發展出來。

因而德國一切公團秩序的形式，其特異的標記就在於個人在服役全體方面所有的那種意義。這種意義不祇屬於公團中各時期的領袖，而且也屬於每一個人，每一個人正負荷着全體中的一個機能。此外，還有可以表示特徵的一點就是，那在公團框架中負荷着一種機能的個人，不祇從他在中盡其職能的那個全體中得到承認，得到敬重，而且也從他個人的力量中，從他所創造的幻想中，從他所用以盡其官職的那種實行意志中，得到承認，得到敬重。自然，個人只在全體的服役中，才有意義，才能圓滿，因而我們所標示出的德國人生活和感情的基本法則，即「全體法則」，也就在德國人的公團生活中，成爲一種能調整，能保持，能造形的力量。

德國精神中個人與全體

現在我們必須指示出，個人與全體的關係如何生活在德國人的精神中，而且我們一向所認爲德國人的傾向和素質，並且也認爲係他們危險的那種趨勢，如何反映在德國人的精神中，而成爲德國人本質的力量的表示，並成爲防禦其種種弱點的武器。

我們不祇認「全體」是統治了德國人生命的一切表示的一個衝動，而且認它是同時把這個生命納在秩序中的一個法則，這樣我們就已經把全體標記爲是一種精神了。

我們看「精神」一個概念乃是那可以保存民族的諸種力量的總和，乃是促進民族的一切力量的表示，乃是對危及民族的一切力量的一種屏幛，既然如此，所以我們就必須求訴於全體，而把全體認爲是德國精神的義務，法則，和基本特徵，並把它認爲是緊密結實而肢體豐富的一個全體。這在德國人的一切文化的創造品中，乃是那共鳴的，共同的成分。德國人的民族國家觀念，不祇標記出德國人的生活秩序來，也標記出德國人的藝術來，不祇標記出德國人的公團來，也標記出德國人的繪畫和音樂來，不祇標記出現實來，也標記出德國人的人生理想來。最要緊的總是那堅牢穩定的立於自身，並明白貫澈的組織起來的全體，人們所要求的只是這個全體，但是這個全體不是一個僵硬的結構，也不是一個恆久不變的形式，乃是一種永久在變動中的東西，這個全體正是那在其中生活着的那種本質的一個表示，而且當

它依照這種本質發展出自己來時，它就把這種本質保持在現實之中。

如果我們問說，這個全體既然是德國人的精神的基本力量，而且尤其是對於能實行的個人所有的一種呼聲，那麼由這種全體中產生了什麼結果呢？我們如果這樣問，那麼所得的答語就是「自己負責」Selbstverantwortlichkeit。

德國人既然傾向於獨立自主，並把其本質認爲絕對無上，高於一切，而且他在這個本質和其他一切要求方面，又厭惡妥協折衷，所以若非有一種負責之感與他對立，而把這些泛濫力量的作用納在界限以內，勢必演成一切人對一切人的一種殲滅戰爭。因而應着精神的那種要求，德國人在年深日久之後就發展出一種自己負責的勇氣來，而在世界上成爲絕無僅有的。我們感覺到，這種對於自己行爲負人格責任的勇氣，現在已經成爲德國本質的一個特徵。應着自己精神的這種要求，德國人就覺得他不祇自己要對自己的行爲負責，而且他對別人也期望並要求同樣的負責心。這種表示「自己負責」並向他人要求「自己負責」的立場，就使德國人在非德國之前成爲不慰貼的。德國人完全單純的期望，別人也公然承認他自己的良心和行爲，而明白瞭然的說出他的思想，他的意志！因此，這裏就需要自由衝動，自白勇氣。只有自白之力才可以辯護了個人的自由。

因而德國人以其個人身份所給與自己的那種聞所未聞的自由，就與一種公開的自白義務結合起來，說得精確一點就是，它要求人們在內心要誠懇不妄，並在外面要有一種與此相應的儀表。這樣直言無隱，誠實無欺的生活，對於個人乃是一個絕大的危險。但是德國人的自我負責，不祇需要自白義務，而且還需要人們當仁不讓，來度一種危險的生活，他是必須過那種生活的，他毫不計及自己的安全。個人覺得自己是自由的，但是他是拋棄了自己的安全，來換取他的自由的，而且他是不得不毫無顧慮的孤注一擲，以求得他所認爲較自由的事項的。足智多謀，深藏不露，畏首畏尾，那在德國人看來乃是毫無品格，鄙不足道的。

因而德國人順其天性，順其精神的要求，所度的那種生活，就常有一種冒險的特質，而且這種生活常是受那種在戰爭中較量自己的不停的衝動所驅使的。這種戰爭雖然繼續發展，而且他們雖然由於內心決定的自由，並由於自白其所作所爲的自由，而不得不從事於戰爭，可是這也絲毫變更不了德國人以民族肢體的身份所感到的那種偉大的結合。因爲個人如果要想完成他的地位上的職責，那原有千條自由的途徑和可能，而且不論有多少條已經確定而不允標奇立異，可是就實現這種職責的方式而論，是有足够的空間，讓人人憑其自我負責，而從事於戰鬥生涯的。

德國人這種尙武好戰，喜歡自白的自我負責，曾經發展了許多特徵，使非德國人覺得莫明其妙。就如某種專斷固執的態度，一種儘管改良的願望便是，而尤其重要的乃是：他們永久渴望着要給一切人和每一個人把責任完全明白的規定出來，確定出來，並且要給每一種或大或小的不幸，確定了它的負責人。這些消極的結果有時就表現爲一種偏狹不容，但是比此種結果更爲重要的乃是一種丈夫氣概的勇猛卓絕，這種氣概是由那以個人的「自我負責」爲中心點的那個人生觀中發展出的。但是同時這種「自我負責」又可以成爲一種形式，使立於上層的全體的要務與個人的自由衝動，在行動方面，在其中結合起來。

五　絃琴與刀劍

德國人靈魂中那種危險而同時又有創造性的分裂狀態，在其最後的結果中，就表現爲絃琴與刀劍的對立。離了統治德國人生活的刀劍的精神，則德國人的音樂精神的成就乃是不能思想的，同時，人若不認識日耳曼人生活中音樂的深淵，則其刀劍的意義也是不能理解的。絃琴與刀劍，若當做精神的兩種要求看，那它們就在一個較高的統一中，結合了，並具體化了德國人本質的兩種傾向，這兩種傾向各各都

爲自己要求整個的人，但是只有在反面的傾向同時生活在它以內時，它才可以達到恆常的成就。這種傾向如果離開了德國人的本質，獨立起來，那它對德國人說來就成爲一種危險了。

不論人們觀察德國人本質的那一個方面，他們總可以在其中擁到英雄品格的根柢和意義上。德國人的全部生活和本質，是傾向於現實界中的一種變化的，這乃是藉戰鬥而行的變化，藉考量而行的變化。德國人的生活也是以一種內在法則的「嚴峻無情」爲其標記的，依照那個法則說來，人最後只能在那要人拚命的考驗之中，才可以毫無疑問的站立得住。這種孤注一擲的能力，在德國人看來乃是一切價值中最高的一種。一個人如果逃避了這種最後的考驗，那他不論有任何善德，任何世界觀，任何精神的見解，任何智慧的名聞，都不能使他免了「怯弱無能」的罪名。德國人生活的最有丈夫氣概的特徵，和英雄式的德國軍隊，就札根於這種無條件的勇於孤注一擲，就札根於這樣努力在勝利的戰爭中尋求沈淪，以爲人生的最後圓成。只有那能以使人經得起這種考驗的能力，才可以辯護了其餘一切人生，而且人們如果在這種考驗中粉碎了的話，那麼人生就成爲無價值的了。

在德國人的「英雄觀」中，人的「殉身全節」已經給了德國人的生活以一種英雄的意義。但是德國人的英雄觀，還有一種成分，就是這種犧牲又必須服役於「光明」才行。英雄同時是「光明」的象徵和其保

護人。他是與「昏暗」，與惡世處於永久的戰爭中的。他是憑其本質立於此種戰爭中的。因而他的作戰就不祇是單純因爲力量過剩之故。它乃是一種立於深處的價值之自我說明，乃是一種努力上升的生命對於破壞摧毀之力而作的一種永久搏鬥的表示。因而刀劍就成了那悠久變動着的源泉之保護者，成爲德國意義下的「神明」之保護者，成爲「神聖」的保護者。

刀劍因爲成了神聖的保護人，所以它就用一種內在的必然性，把「神聖性」的負荷者和深淵的力量結合起來。刀劍不祇向這個神性的負荷人要求流血犧牲的能力，它還要求他在內心充滿了那使人有理由來揮刀使劍的那種豐富價值。因而在德國人的歷史中，騎士與歌人，詩人與兵丁，就不可分的結合起來，而且在他們的偉大的人物中，兩者都合爲一體，這並不是偶然的。

音樂對於德國人永久不祇是一種娛樂和狂歡。在眞正的德國音樂中，德國本質的分裂或者最爲直接的顯現出來，這種分裂當其意識到自己以後，於是就有了造形的力量。德國的歌並不是對現實人生表示悲哀的一種方式，也並不祇是倨傲頑强向敵人挑戰的一種戰歌，它同時乃是兩者：他的憂鬱不離倨傲，他的戰意雜有愛情。「沉醉於愛」，「拚死一戰」，兩者都是地道的德國人的樣子，而且兩者在音樂中的活躍，也不亞於在豪勇中的表現。歌人，詩人，和作曲家，都知道「底蘊」Grund。他把這些底蘊當

作應當具體化的工作，置於我們面前，但是同時他又以人的身份，而不畏懼拋其生命。騎士感覺到他的戰爭的意義正在於：為詩人向他所表示的理想，而有所犧牲。此外，他又不祗是騎士，而在內心還是歌人。德國歷史曾指示出騎士與歌人是結合起來的，而且如我們所已說的，在其偉大的代表人中，他們就成了二而一的一種人物。不祗最偉大的德國詩人和作曲家，曾經度着一種英雄的生活，不祗在一切時代，英雄，騎士，和兵丁，曾依其本質，具有一棵可以開啟的接受愛情和美的心情，而且最大的兵士同時就是文藝女神的弟子，歌家和詩人也拿着刀劍，死在疆場。

就如日耳曼人中最高的神靈，阿但·奧丁 Wodan Odin 乃是塵世上不朽的英雄，他是戰士，也是詩人。他乃是「兇猛豪胆」的神靈，他可以使戰士有萬夫不當之勇，但是他同時又是主宰神聖靈感的神靈，他可以使歌人與戰士洞見了最高的景象。他是勇敢善戰，而又遍知全曉的。這種統一，屢屢不斷的表現於德國歷史上的英雄人物中。每一個德國人都知道古代抄寫本中的一個寫生，曾經記載說，騎士夫格維德華德 Walter von der Vogelweide 從事歌吟寫作，而為手持刀劍的歌士。十二世紀的騎士，埃與巴哈的屋爾夫 Wolfram von Eschenbach 曾經寫了帕西屋 Parzival 那部德國中古初期最有意義的作品；那曾經喚醒了德國民族意識的胡登 Ulrich von Hutten 也曾貢獻給德國以最美妙的詩歌，他的一生就是

一種武士的戰鬥，而且他的格言就是「我曾經冒險」 Ich habs gewagt。普魯士軍人國王菲得利大王，在其幼年時代幾乎純粹具體化了音樂的原則，因而就與他的父王，——那個絕對的兵士——，處於恆常的衝突之中。但是這個原來被文藝女神所禁錮的德國青年，當其成爲國王而服役於國家時，就成了最爲堅韌的兵士，這並不是一種矛盾，反而是德國本質的一個象徵。可是他雖然是一個兵士，仍然忠於文藝女神，他曾建造了最莊嚴的宮廷，而且全德國所素知的塑像之一，正表像着這個偉大的戰士國王是在吹笛的。他的眞正的繼承者乃是普魯士王子菲丁南 Louis Ferdinand，菲德利大王的姪子，他在戰爭之前曾在其軍官之前奏着貝多芬的曲子，並且心中記着這個音樂，把刀劍拔出來，而在其軍隊的前鋒作了最勇敢的戰鬥之後，遭了英雄的死亡。德國的詩人在十九世紀初的民族自覺時代，都是兵士。就如柯爾諾 Theodor Körner 乃是歌吟「奔突狂獵」的詩人，又如阿倫特 Ernst Moritz Arndt 也是最先由其詩意的秉軍人的心竅中，而以卜士眼光，把握住德國民族本質的人中之一；又如埃與道夫 Eichendorff 也給了德國民族以最美好的詩歌，凡此等等都是戰士。普魯士元帥格耐色瑙 Gneisenau，秉反對拿破崙的最重要的軍略家，同時也是一個音樂家，至於天才元帥，毛奇 Moltke 也悉心愛好音樂，而且本人也是一個畫家。至於領導現在德國民族的首領，則其在世界史上的偉大，還不祇在於他那無所不包的本質可

以在廣遠的範圍中把軍人和音樂士結合起來，而還有進於此者。

我們如果想完全瞭然，絃琴與刀劍在德國人的本質中結合起來以後，有何種大的意義，那我們就必須先知道，當這兩種力量之一單獨得勢起來以後，會有何種危險出現了。軍略和戰功，如果不把人心束縛在詩人所縈迴嚮往的那個世界，那它就只能從事破壞了；若徒有詩人而不能犧牲性命，那終久是能令人解體，令人輭化，令人遠離現實，令人神經柔弱的德國的危險正在於離開現實的浪漫主義，和眞純軍人身份墮落而成的窮兵黷武。但是人們將會完全誤解了德國的浪漫主義，如果他們看它只是離開世界，向後退轉的夢想：他們又將會完全誤解了德國人的軍事訓練，如果他們只看它是一種形式上的紀律。實則德國的浪漫主義，乃是德國人心情所起的一種革命和爆發，他的心情是當做一種有作用的力量，反着那窒壓它的窮理致知的理解力的束縛，而崛興起來，造作形相的。德國人的思想，是常企圖認識他們的精神上的領袖，而把這種認識當做一種純粹吐着泡沫的源泉，時時從其中汲取關於自己的知識的。至於德國人的軍紀，則其內在的力量乃是由德國軍人之情願約束自己來的；他所以願意約束自己，並非因爲他不得不如此，乃是因爲他知道，他的使命重大，並且因爲他被德國刀劍所保護的那些「神聖」價値所充滿了。德國軍事教育的一個堅牢成分，就在於把這種知識在德國人心中燃着了。德國一個軍官（與

特 Ott 大使）常說，「德國軍人不祇必須知道，他如何，並對誰射彈，而且必須知道，他是爲誰作戰的」。他並且在軍訓開始之前和軍訓完畢之後，領導他的軍官，到德國藝術品的展覽會內。

絃琴與刀劍結合起來，就對於德國民族的發展有一種大的意義，只有在我們瞭然，德國民族全體有一種兵士的素質時，這種意義才可以完全明白顯露出來。因爲這種情形的含義就是：那在德國人心中活動的本質的力量，就交付給那能以賭命作戰，敢作敢爲，而發展而保護這些力量的一個民族。自然，德國歷史也經了長久期間，然後那些本質的力量才可以與軍人的英雄力量，結合起來，從事生殖。德國民族一向就有詩人，思想家，和藝術家，而且從遠古以來就有不朽的作品，可以作爲證據，說明了德國人的本質。從洪荒以來，關於德國人的英雄功行和德國人的戰爭精神，就有過記載。層出不窮的功勳，就成了犧牲勇氣和大胆絕倫的不朽證據。那麼這兩種强大的力量，究在何時結合起來，產生了一種經久的結果呢（這乃是問題所在）。當北方民族與土地從事一種建設的戰爭，並與國家的敵人從事於流血的戰爭時，於是他們就開始發展了一種政治秩序的力量，而且由普魯士這種精神中就開始生起了一種國家的思想和能力。德國的政治能力就是從這種勝任工作的本質與喜好功勳的軍人，統一起來以後，發展出的。德國現代的政治的成就，其根源正在於，那從先只在文化範圍中從事創造的本質力量，到了現在又與軍

人的本質結合起來，成爲支配實現，調整現實的功勳之力。德國人所謂政治家乃是把本質的力量與實行的意志，統一起來，服役於那由其本質中發展而出並調整一切的「民族」的。

六 悠久的女性

在我們這被男子精神所統治的時代中，當我們一談到一個民族的品格和精神時，於是就只有男性的人物出現於眼前，成爲一些例子；——這乃是完全不由自主的。這種情形就已經有幾分表示出一個民族的本質和精神來了。但是人們如果不思想婦人（精確說來就是女性）在全體中所佔的特殊地位，那麼他們關於民族所作的描寫就不祇是不完全的，並且還是虛妄不實，而不能道出他們的本質的特徵和精神的要求來的。

我們看到，從草昧之世以來，婦女就在三重形像下，三重意義下，伴隨着德國民族的生命，而成爲民族的祭司，兒童的母親，男子的戰侶。

德國的故事早已就記載了老母 Mutter 和司命女神，這些女神正呈現出命運的根源來，並且在其手中持着命運的線索。他們知曉生命的最後根據，並且從這種知識中得到了他們祭司的身份。婦女在這

裏就成了那孕育將來，決定命運的深淵之自覺的化身。因而日耳曼古代的婦女，在外國人看來，就似乎是她們民族的先知和巫女，就成了用詩歌，魔法，和咒文，保存原始知識的人。婦女這種神聖的知識，從太古以來，對於德國人，就是由生命深淵中來的一種知識。靜聽「老母」，就無異於靜聽生活智慧。生命在這裏就有塵世的意思，它乃是指血，土，和被命運所決定的自然的生命而言的。直到我們現代，德國男子是敬重婦女的本質的，因爲婦女的本質是比男子的較爲接近於那原始而有土的氣味的本質的。「老母」的這種意義也是源泉的意義，那就是說，她們正是決定命運，孕育將來的「過去」。男子，和一般的男性，依照德國人的思想說來，乃是多生活於將來，而少生活於過去的，可是對於他說來，女性乃是那從「過去」中有所產生，並使人記憶起「過去」來的一種力量。「過去」乃是一種永無變化的「恆然」，它總是與將來的紛歧的可能性，立於對立中的，而且「將來」可能性的光輝總是參照於其過去的公共中心上的。在這種意義下，婦女乃是一切生命之力的那個不能移動的中心之象徵。正如在古時，男子出外行獵，婦女守護爐火似的，同樣，在現在，婦女也仍然是生活中心的象徵。因而家庭的中心，不是男子，乃是女子。她是以母親的身分，並且當做那把「全體」向內團集起來的力量，而成爲家庭中心的。

「母道」在本義下，乃是婦女的一種基本天職，這種天職在德國人方面的完全實現，使別的民族在與德國人相近時，立刻大為吃驚。德國很幸運的有一個外國史家給他們證明他們初踏入世界史中時的情形，那就是塔奇圖 Tacitus 的作品。這個有教養的羅馬人是極意稱讚德意志人的家庭，而以為其團結「牢固」是得力於婦女的，此外，他又極意稱讚日爾曼人婚姻的純粹，而以為婦女的絕對忠貞乃是夫婦倫常的最堅牢的基礎。

這種對於男子的忠貞，又領我們進到德意志婦女的本質的和精神之第二種特徵上，這種特徵是從最初以來就為人所記載過的，就是：她不祇當做婚姻的伴侶，和兒童的母親，立於男子一方面，而且還當做戰侶，同他經歷人生一切屈抑。在基督降生前一世紀中，辛布族 Cimbern 和條頓族的軍隊，開向南方，而給與龐大的羅馬世界帝國以第一次的打擊，並且聲勢洶湧，陸續南下，使到處有了風聲鶴唳情形，在那時的戰爭中，婦女們就立在男子們後邊，而激勵他們英勇戰鬥，頑强抵抗。日耳曼人的第一次進軍遭了慘敗，因為他們是青年張狂，敵不過羅馬人的高妙戰術，優越勢力，和戰爭經驗的；但是在那時候，日耳曼的婦女們就給她們的戰侶情誼和自由之愛提出了最高的證據，而喪命於他們之旁。當最後一仗決定了羅馬人的優勢，而男子開始讓步於敵人的時候，於是婦女們就撲面迎來，把她們的丈夫，兄

弟，和父老刺死了，把她們的兒女勒斃了，最後並把刀劍刺在腹內，而以死亡封住了自己的忠貞。

婦女是男子的戰侶，遊伴，及夥友，她們參與男子的行爲，參與男子在現實中和在精神作品中的戰鬥，這乃是德國婦女的一種特徵。但是他們還有一種特徵就是，她們之參與男子的功行，不祇只是模倣男子的活動，而且還是導源於她們只以其婦女身份所能接近的那些泉源的。德國男子所求於婦女的地方，正是：她們不祇應當成爲兒童的母親，還應當成爲伴侶，成爲與其自己力量和女性本質相應的一種伴侶。這裏我們就看到德國婦女在變動不居的德國的結構中所完成的決定的貢獻：就是，她們憑着她們的特性，憑着她們的女性本質，而給德國人的生命，保存了那因爲德國男子的特性，而常處於危險中的全體。德國婦女給男子活生生的保持了男子本質中的一面，而不使那一面因爲他的本質中的陽性之故，而有被阻抑窒息的危險，但是同時，她們又以婦女的身份，而給生命全體加上了那惟一使它可以配稱爲全體的要素。

不論我們企圖考察德國本質中的那一方面，而「精神」的職能總是在於結合那些對立的，因爲那些對立是由德國本質的多重性出發，而危及了人生的。我們正可以說，德國人正有一種力量，對着四分五裂的衝動，一再提高了全體的音調，又把那互相衝突而太於扞格的態度調和了，又把那失掉在外面的東

西，喚回中心，並把那由於精神的飛躍而容易忘其地中根苗的東西，召回塵世上，召回現實中。這種力量正是女性的力量。這話並不是誇張之詞。

婦女對於一般的德國人說來，正是「自然」的代表人，而反對那擺脫其根苗的精神的。因而婦女就成了反對單純理解而爲人生辯護的人，就成了非理性的代言人，就成了不能用概念把握住的對象的代言人。男子知道，婦女的智慧最後是由人生的深源來的，那些深源在現實中就表現爲直觀，爲本能。他知道，統治婦女思想的這種生命邏輯，往往比他那剖析毫芒的理解還要進得深些。婦女既然負荷着一種不能被「合理性」所破壞了的生命感覺，所以她們就一再藉着熱烈的反抗，衝破了「精神」的秩序和束縛，至於男性的理解則是企圖完全照着理性，而把人生禁錮在其中的。但是男子的精神在與生命的根源太於生疏隔離之後，就不知不覺的投在那縈繞於塵世上的婦女所有的那種把他曳回來的力量之下，這乃是與全體有大利益的。

還有在另一種意義下，婦女也是人生的音調，塵世的音調。她們所以如此，乃是因爲她們正具體化了直接所與的現實，具體化了豐富圓滿的此處與此時，並具體化了直觀的活動力量。我們看到德國人的本質的一種特徵——我們現在又認識了這是德國人本質中的一種陽性的特徵——乃是離開「當前」，衝

向前去；我們看到，這種特徵正是衝過現象而進於背景中的一種突進，正是從近處達到遼遠的一種過程，正是飛向高處而不顧現實的一種拋棄，正是不顧當下，永趨將來的一種紛擾。在這拋棄當下時地而向遠處奮進的四個方向中，婦女乃是束縛男性而把他領回家鄉的一種力量，婦女們以平安家庭中的籠罩人的溫煖，平息了男子的趨向遼遠的衝動。婦女的本質正以一種愛情擁抱了並鼓舞了日常活動中近而小的事物，這種本質的照耀就在男子心中產生了一種神祕的力量，使他們雖有種種遼遠衝動，而仍被牽回他們的家庭生活的中心。

有時候，男性的精神撼天動地，使我們忘了：觀念雖然應當超過現實，可是它們必須依照現實的法則，才能有了作用，但是在這時候，婦女的音調就當做現實生活的代表人，而達到我們身上。她們雖然照顧兒童和人生的日常要務，可是他們永沒有不忠於現實的危險。在男子的精神傾向於藐視那繫屬於時空上的現實，而認它爲無常幻滅時，於是婦女在日常生活的狹窄範圍中的神聖影響，就把那悠久而爲無常事物之基礎的成分，永久新的帶到意識之中。這種影響把男子的精神吸引回塵世上，並且教他把塵世事物敬如神明。

我們曾經看到，德國人的本質是要穿透現象，而尋求現象的根源的，它並且企圖把形體定着在無形

中，因而把「當前」忘了。但是在這些地方，女性的經驗就一再把耳目所接的事物的特性給他帶到意識之中。在這裏，女性正是感性事物的直觀景象，及具體對象的代表人，而與抽象事物，和理性主義對立的，她又是「直接所與」的代表人，而與間接名理對立的。當婦女給男子保持了對於當下景物的快樂時，同時她們又使男子的深入衝動與直接的現實保持一種結合。

最後，那在當前景物中實現了自己的婦女本質，又保護了男子，使他不至於把那使他與「當前景物」生疏起來的緊張情勢，推得過遠了。德國人的本質雖然誤領人把「當前刹那」看做只是達到某個目的的路程上的一個階段，可是這樣「存在於將來」寧是男性的本質，而非女性的本質。男子是處於這種悠久的緊張關係中的，至於女性的本質則當做一種永久新的鬆弛的力量，施以反對的作用，但是這種力量同時也給「當前刹那」開啓了一種男性的經驗。

不論深入衝動，遠望衝動，好高衝動，將來衝動，都可以危及了人生，因爲它們可以使人與「當前景物」生疏起來。至於女性則又把它吸引囘來，並在這種方式下，保護了他的生命全整，而使之毫無偏枯。

但是事實上，總是「全體」藉着婦女把自己防禦住　而免於生命的一面化和虛僞化的。那種直觀和

那種本能，正如這種返回生命中心的當前精神似的，其含義乃是說，生命的全體是抵禦分裂化和片面化的。人們所以說，女性的經驗被感情決定者多，被理解領導者少，那意思只是說：這種經驗只是由人類的生命全體中生長起來的。感情永久是有生命的全體所起的一種反動，而且一切感情的明悟，都無異於藉全體而行的一種明悟。我們常見，女性的預感可以蹤跡出全體的一種變化，雖然它並不能說出，它在那一點上已經變化了。

因而我們就看到，婦女乃是全體的代表，乃是自然的全體之代表，乃是自然的中心之代表，她同時是中心的呼聲，又是生命的和諧，這裏所謂生命乃是指處於自然秩序中，並處於此時此地的現實條件下的生命而言的。不過所有這些都只是婦女在德國本質的架構中所佔有的一個方面，所營的一種機能：她在這裏只是一個尺度，只是那健全而自然的現實性的代言人。與此相反的，還有完全另一種情形。

從原始以來，他們就是「老母」意義下的祭司，那此只當一種尺度，是更有意義的多的。它的含義乃是鼓舞和靈感，乃是推動和升騰，乃是崇高的衝動，乃是推進的力量！事實上，德國人在女性中所尋求，所找到的也正是這個。自然，並不是一切婦女都是如此的，正如她們全體並不曾都具體化了生命的尺度和生命的中心似的。但是這全然無關重要，所要緊的乃是那經由其現實的現象向我們說話的那種女

性的力量。就以往的歷史而言，並就騎士，詩人，和從事創造的德國人思想他們在人生中所遇的婦女而言，我們就看到，他們不但讚美婦女們有一種令人記憶起現實生活來的呼聲，而且他們還稱讚她們有一種較高的權力，可以促進男子的創造，而把它提到最高的成就地步的。

尤其女性的信仰，尤其女性對於男子作品的信仰，有此種力量。許多偉大的發明家在精神完全枯竭之後，曾經由婦女對他們工作所有的這種不可搖動的信仰，取得了力量，達到最高的成就，並因而達到了勝利的結果。但是這種力量並不只是由婦女周圍生長起的一種力量，而寧是那藉女性的存在保持住自己的那種工作的靈魂，和男子功業的核心。因而婦女們就不祇一再在生命的全體中和現實中，並在它的感性的形像中　和其幸福的當下中，來敬重生命，而反對男子的精神，而尤其重要的乃是：她們正保護了男子功行的核心。

男子的本質在這樣志在創造世界時，於是就有了一種大的危險，它容易使人趨向於外，而把內心忘了，並且在魯莽的向前衝進時，而把「反省的玩味」忘了，而且因爲它猛力向外進取之故，又脫掉了柔嫩的內在性。在男子憑其力量和傾向所易於忘掉的一切事情之旁，又有女性的形像站立着，成爲內在而反省的力量之代言人，而加以警覺提醒。因而正如東方人之有觀音菩薩似的，同樣，西方人也有瑪利亞

的形像，她乃是神靈的母親，基督的母親，純粹母性的象徵，並以慈悲專注的愛情，擁抱了一切，並解救了人生苦難。德國瑪利亞的影像與別的民族的瑪利亞的影像分別之點，就在於那種絕對的專注力和內在性——一切偉大的德國詩人的情歌中，也都發出這種內在性的音調來。

對着那永久緊張着並永久衝向前去的精神，這種放鬆之力的意義，遠過於單純的弛緩作用。它乃是可以永久更新的感受內在景象的一種力量。女性解消了男子的急躁情勢，並且弛放了的男子的緊張情形，使他的精神平平靜靜的搖回他的中心，而把靈魂之力更新了，並使那種力量得以灌注於他的行爲和作品中。

當男子的精神在決定的行爲中，分馳，受傷，倨傲，堅決的奮鬥到底時，於是就總有女性的和解之力來臨。它能以愛的心情平衡了男性精神的分散的力量，並以和緩的力量平衡了分散的力量。

所有這些力量都是從女性中傾注出來，把男子的精神補充起來，達到充分的人性地步的，但是在德國男性的本質中，女性却施展了比所有這些力量都更爲有力的一種影響。那就是說，婦女雖然依其本質在極高意義下實現了自我，可是她們還有一種極高的力量，那就是絕對捨身的力量。這種力量的影響在德國男性的本質的放射領域中，乃是有不可度量的意義的。因爲無疑義的，男子有一種專斷固執的絕大

危險，這種固執之性，由於着重自我，維護自我之故，並由於倔强任性，倨傲不遜之故，是可以致人性於僵化地步，而令其有惡意的分離的。對着這種危險，婦女的存在，因爲忘掉自我，捨身爲人，所以她就成了一種卓越的力量；這種力量在其無我的緘默的偉大之中，就粉碎了男子的固執之念，自是之意，並且使他那不顧一切的權力衝動望而生愧，復返於人類常度。在這種力量之中，神聖的生命呼聲就由女性中發出來，向男子說，所有他那自覺的成就和功勳，比起婦女那種爲較高目的，而絕對拋棄自我的寂靜的偉大來，乃是不足道的，這種偉大正是女性的最高貴的德性。在這種意義下，德國那位無所不曉的詩人（按指歌德而言）就用下述的語句結束了他的畢生鉅著：「永恆的女性引我們上昇」。

我們如果談德國精神，而却感不到女性在其中織入的那些特徵，那麼我們就只能找到一半眞理。精神不只是可以保存全體的那種本質的性質，並且還給了人以可以危及生命的甲胄，至於這種保護德國精神的力量，乃是由婦女的本質的特徵中來的。德國人的本質是核心健全的，他憑這種本質中所發生的確然無移的本能，就來尋求女性；同時在他所尊崇的女性中，他所需要藉以補充自已成爲完人的一切力量就都聯合起來。從東方人看來、這種女性正是西方人（在遠觀之下）所缺乏的人類的特徵。

七　民族與國家

人們愈是深入在德國人本質的特性中，那麼他就愈强烈的被一個印象所把握，而感到他那互相對立的傾向，能力和可能性，其繁複程度正有一種令人暈眩的力量。就這些傾向的豐盈而論，我們可以逕直看到，一個人永不能具有全部的本質或者實現了它。德國人的本質乃是德國民族的特徵。德國人的特徵的繁複紛雜正出現於他的各個種族和各個個性的品格中和成就力中。德國人在各種人類能力的範圍中，曾經有過繁雜的絕頂成就，這就可以表示出他們的造形力量的繁複豐富來，他們對於每一個時代中互異的基本問題又有一種大的感受性，這就可以表現出他們的經驗能力的豐盈富裕來。這一層正使德國在歐洲一切時代中成爲精神戰鬥的戰場。在精神的創作中，並在政治的生命中，德國人的散亂分離，正是德國人的本質在幾千年中任意奔馳的紛雜表示。這種散亂情形的深刻，與兄弟鬩牆的激烈，正表示出，德國的本質在其成爲籠罩一切的「德國人觀念」以前，是能以如何深的被互相反對的各種觀念所把握的。

因而那在中古時期藉其各族的兄弟鬩牆，而爲全部歐洲作戰，以求闡揚其正當的上帝觀和一種神聖

生活觀的，乃是德國，（結果，那些種族就因爲熱烈的偏袒此種信條或彼種信條，而互相分裂了）。那給西方人從事戰爭，以求擁護眞正的宗教，而反對教皇教會的世俗化的，也是德國。那在文藝復興時代，從事戰爭，以求把人類，並把偉人的個性，從束縛人的傳統力量中解放出來的，也是德國。而且在後來，那從事戰鬥，以求使健全的人類理解擺脫了獨斷的信仰之縲絏的，也是德國。有時候的戰爭，雖以德國人的「合理性」的力量爲其基礎，可是，再一次戰爭，則又以「非理性」的力量爲其基礎，而且這種非理性的力量也是一樣激烈的：德國曾解放了心情對於理解的優越勢力所起的革命。其次，由於他們悠久的在深處考察自己，並且尋求人類的正確的本質，所以德國人的靈魂就在與希獵文化互相折衝時，而努力把西方人類解釋明白。萊輿，何德林，與文克曼正是德國精神的三位英雄。他們各人都各從其原始的德國人的本質的一個特徵中，汲取了他的力量，萊輿是從德國理解的穿透的光力中，何德林是從熱烈心腸的絕大的深淵中，文克曼是從德國人之趨向恆常形相的悠久渴慕中，汲取了各自的力量的。在他們以前的還有路德，路德正如先前的艾克赫德似的，曾經從德國個性的力量中復興了德國人的宗教生活，並且恢復了個人與上帝的直接關係。他們全體的力量，似乎有一度結合在最偉大的那個德國人中，即歌德中。不過歌德也與釋勒所具體化的那種原始的德國力量處於對立之中。在歌德中，世界曾

在德國人的方式下，搖搖幌幌的直觀到自己。在釋勒中，「自我」緊張起來，藉嚴酷的自我訓練，成爲世界的主人翁。在德國的理想主義中，人們曾經信仰人類的自我有一種立法的力量，這種信仰的爆發結果就把人的精神，提高到總括一切而令人眩暈的崇高的思辯中。但是隨後又來了德國的自然科學，而從相反的（但同樣係德國的）衝動中來反對這種震撼天庭的活動，因而德國人又可以限制自我，捨身於現實上所與的個體，而使「自我」完全消耗在對於殊事的最忠實的研探之中。但是當德國的自然科學同其理性的能力，藉着物理學和化學充分發展了超乎國界的工藝世界時，同時就從繫屬於塵世上的德國心情的深處，發展出民族的自我意識來！征服歐洲的拿破侖，在把德意志帝國瓜分以後，就證明了德國人的核心是不能毀滅的；並且在十九世紀初葉的德國解放戰爭中，德國的總括力量又開始發生起來，那種力量反着一切肢解分割，而滙流成爲那找到了自我的民族的洪濤，——在這道洪流中，德意志個性的偉大傳統最後也傾注進去。這個力量從古代日耳曼時代，經過埃克哈德，路德，洪保德威廉，歌德，到了尼采的「超人」，現在就又傾注在論究義務本質的偉大學說中，——思想大師康德，是藉這個學說，把個人的自由行爲與公團結合起來的。

因而原始的德國力量是儘管在翻騰着的，這些力量雖有各種願望的對立，雖有戰亂相尋的紛擾，畢

竟都證明了，保存了，並在痛苦中發展了，永恆不變的東西：就是那惟一，豐富，而神聖的德國的本質。在德國人方面，一向的情形乃是：那些力量中只要有一種開始充分發展，並創造了似乎可以常存的形相，於是另一個相反而仍然係德國的力量就立刻崛與起來，企圖使全體的另一個方面得了勢力。這種戰爭並不永久限於精神的範圍中。它把握住了人心，使他們感情用事，最後並以干戈相見。在兩千年的歷史中，德國民族並不曾崩潰了，反而愈來愈在戰爭中意識到自己，因而我們就確然無誤的看到，在這種永久戰鬥的基礎上，原有一個無所不包的核心活動着，而在悠久的戰爭中發展出它的胚胎中所含的多重可能性來。但是這種核心正是我們所謂「德國的」，或所謂「德國的本質」。因而這個本質就不祇是各種個別特徵的一個總數，（因爲這些特徵是互相反對的）也不祇是一些性質，而使我們可以根據上它們說，德國人有一個確定的本質。這個本質，乃是一種絕大的力量，由於這種力量，我們才可以相信，德國是一稱神聖的本質，而以爲這個本質正當做一個基體 Subjekt 在各個人中（正如在其各個肢體中），發展出自己來，且出現於他們的素質中和功行中。至於要問，這個本質在德國歷史的進程中，如何繼續發展，成爲現實，那麼這種本質就有兩層意義。它一面的含義是：它當做惟一無二的本質，當做不能複述的「繁複」，逐漸表示出它的民族的核心來，並把它產生在與它相合的形相中，不論這種形相

是人的品格，是他的成就方式，是它的信仰內容，是他的生命價值的方式，和生活秩序的種類。在另一方面，它的含義又是：所有這些事情都發生於一個特有的形相下，那種形相因爲立於民族生活的時間和空間現實性的條件下，所以它是可以經久常存的。德國的本質所以能在世界中實現了自己，乃是因爲德國民族（當做本質）把自己實現在一個必要的形像中：那個形像不祇完全具體化了它的特性，而且那個形像還能以恆常存在，使它在壓迫之下，在歷史上現實的生命戰鬥中，在內在外都得以確立不動。因爲正如每一種生物似的，民族也是立在一切生命形像的鐵的法則之下，即立於本質的和現實的法則之下的。只有國社主義的德國才給德國民族實現了這個法則，——實現在那被「運動」所負荷的國家中。可是只有帝國才完全實現了這種本質，帝國並不只是一個民族國家。「本質和現實」，「運動和國家」，「民族和帝國」，在這三種緊張關係的統一中，我們才可以看到德國的本質和德國的精神實現在它們的歷史的形像中。

八　本質與現實

一切生命都存在於本質與其現實的緊張關係中。這種緊張關係就建立了每一種有生命的全體和其一

切表示間的經久的統一。花木與禽獸，人與民族，其生命的特徵都在於趨向實現的這種緊張情勢。這種情勢常有兩層意義：就是來發展自己的本質的核心，並且在其發展中，使它在現實中（卽在空間與時間的條件下），得以經久存在。人不祇在把自己常做有特別個性的本質時，可以經驗到這種緊張關係，而且他還可以超出自己，而在那供他認識並創造的世界中，感到這種緊張關係。我們所謂理解一物，或認識一物，其含義只是說，我們洞見了一種形像的「底蘊」從那些「底蘊」中，它（那個形像）的「特有」Sosein（卽性質），一面就可以根據它所具體化了的那個「本質」來被人理解，另一面就又可以根據那個本質所藉以在「現實界」完成自己（也卽保存自己）的那些「條件」，被人理解。因而人們就完全不自主的認識了環繞他的一切有生命的本質。他經由這些形像就可以感覺到那在其中發展出的本質，並且可以同時清楚的認識了，這個形像中或此或彼的一個特殊徵跡，並不是本質的表示，乃是對於「現實界」的一種貢品，——這個徵跡是可以在這個「現實界」中反着它的本質保存了自己的。同樣，人只要在創造一種東西，成就一種東西，並如人們所說，「實現一種東西」，那他總是立於此種緊張情勢之下的。他不論企圖實現什麼，而他的行爲總是立於雙重法則之下的：他一面要把他的計劃，他的觀念，他的思想，他那內心直觀到的影像，「純粹不雜的」拔脫出來，安放在世界之中，但是另一方面，他所藉以實

現其計劃的形式，又必須被一種「現有」Dasein 在空間和時間中所有的種條件所限制了，那就是說，它是處於這個完全堅硬的「實有的現實性」Seins-Wirklichkeit 的框架中的，而這個現實性對於一切本質說來，並不祗是發展的場所，也矛盾和危險所在。

在大的輪廓中看來，人們在三種形相下經驗到那統治他們的生命的「本質與現實」間的緊張關係。

一　這種緊張關係在他自己的個性方面就成爲一種生命的緊張關係，那就是說，它成爲發展自己人格的一種衝動，並且成爲一種奮進，而使那與其本質相合的條件，在現實界中，進於永續地步。

二　這種緊張關係又可以成爲創造世界的一種衝動，而使我們理解了那在一個「觀念」的「把有」和其「現實」間所有的一切緊張關係，尤其可以理解了一個直觀到的內容與其在作品中的實現之間的那種緊張關係，——所謂在作品中的現實乃是指一個形像而言的，那個形像是必須與其內容相合，而同時又可以使那個本質在現實中永續的。

三　它又是一個人所屬的民族（當做本質看）與其現實間的一種緊張關係。在現在我們正處於一個時代，在這個時代中，我們又重新意識到這種緊張關係，即我們民族的本質與其政治上的現實（即國家和帝國）間的緊張關係——這種政治上的現實，是只能在相對的程度內，不背於這種本質的。每一種政治

上的復興運動都不是別的，只是企圖在與民族本質的現實衝動相應的意義下，來重新改造民族的現實性的。

各個人各個民族，就因爲在這種緊張關係方面的天賦不同，而彼此有了差別。有的人和民族是較爲有本質的，有的則是較爲賦有現實性的。自然，每一個民族，正如每一個人似的，都具有兩方面的才能，否則他們是不能生活的。但是各個民族是在許多方面互有分別的。

在兒童的意識中，現實中的存續問題並不曾有任何作用，他的生命只是根本立於生命發展的法則之下的。對於那逐漸成熟中的青年人說來，在他的成熟時期中，他的本質的發展衝動乃是完全籠罩一切的，並且是在他的將來計劃中不受阻擋的繼續活動，而不顧及他的時空現實性所給他的種種條件的。可是在另一方面，有的人却不思想別的，只思想如何確保其存續，因而他們就敗露了自己的本質。人都知道，有的人在其生命中是成功的，但是他是無品格的，有的人則是失掉在他的本質中，而因爲毫不殉情之故使自己沉淪了的——兩種人的分別是如此之大的。

各種民族不祇在各種不同的程度內，表示了它們的本質，他們並且在各種不同的程度內由這種本質的深處中生活，尤其是在各種不同的程度內在內在外，確保並增加他們的存續於「現實界」中。因而他

們就互相有了區別。但是每一個民族都經過一些時代，在那些時代中，它是較爲封閉在他的本質中，而如一棵植物似的發展出自己來的，而在別的時代，則它會爲它在現實中的存續之故，而壓制住他的本質的許多直接的發展表示。

人們如果把歐洲與東方比較一下，那他們就都不會懷疑，大體說來，歐洲人所發展的那個文化，是比東方人的，較爲顧及了空間和時間的現實性，並較爲顧及了人類生活存續的空間和時間的條件的。東方人還可以自負說，他的全部行爲和思想是較爲環繞着本質問題的。因而在東方，那知道本質而輕視時空的哲人，所以得人敬重，並非無故，至於歐洲人則敬重那可以支配現實而否認本質事物的人們，如果那些事物經不起堅硬的現實性中的生命考驗。在歐洲各民族中，德國的態度正有下述的標記，就是，它是比別的民族可以爲本質之故而認識本質，並且在長時期中封閉在其中的。但是同時它又有它所特有的現實力的方式，這個方式自然在一起初多半是表現在文化的領域中，到了很以後才在政治領域中自覺了的。

那麼在本質的實現方面，「精神」有何種意義呢？人們如果一注意現在民族的復興運動中所謂「精神」也者，即注意這些民族所藉以自覺的那種精神，那麼這種精神就是趨向於「實現」概念中兩重含義

的那種方量，這兩重含義就是民族的本質的暴露 Wesensauszeugung 和現實的存續 Wirklichkeitsbestand。在先前，「精神」概念曾被描寫說，它是民族本質的表示，又是其甲冑，，那就是說，它對於發展民族並保存民族的那些特徵說，乃是表示，而對於那危及全體的力量說，乃是甲冑。因此，每一個民族所謂「民族精神」都是指那種寓於它自身以內的雙重力量而言的，即指那種引領它實現自我的雙重力量而言的。在「民族的精神」中，使民族成功偉大事業的那些本質的特徵，就提高成爲强迫的觀念，而在另一方面，則阻止這個本質的自我實現的東西就被平抑下去，壓制下去。因而我們就可以瞭然，正如先前所說，一個民族雖然就他的本質的過失和弱點而論，可以說有「精神的過失」，實則這種說法只是一個無意義的概念。精神並沒有任何過失，它只是指那處於積極活動力的框架中的民族而言的，——那種積極活動之力正是「自我實現」和自我完成的力量。

在德國精神方面，就有下述的結果產生：德國人所感覺到的那種强制他們的德國精神，乃是他們自己的本質方式，乃是束縛他們的一種力量，德國民族憑這種力量才有了深刻的經驗，才有了內心的圓滿，才有了偉大的成就，但是這種力量同時又束縛了德國民族，而使他們得以抵抗那在他的本質的矛盾中所寓托的那些危險。因而德國精神依照德國本質說來，就强使德國人趨向於深入，「同時」又趨向於

完整的健全，就强使他們趨向於英勇的戰爭，「同時」又趨向於和諧的統一，就強使他們趨向於實行和工作，「同時」又趨向於反省的直觀，就强使他們趨向於拔劍而起，「同時」又趨向於吟詠詩歌，就强使他們改造世界，「同時」又趨向於自我和其內在的圓滿，就强使他們趨向於無限和遼遠，「同時」又趨向於有限和逼近，就强使他們趨向於內心的神靈，「同時」又趨向於外面的世界。這些一向相反的趨向之同時性，並不指示一種並行關係，而其意思只是說，這兩種要求之一要想在德國的方式下實現了，那非得同時有另一個方面實現了不可。因而德國的精神若當做良心看，乃是反對片面化的一種力量，因而它就驅使本質的「全體」，在其十分緊張的雜多性中，把自己實現爲一種統一。精神乃是那趨向實現的全體的呼聲。

從政治上看來，這種職責正是使人把這個全體納在某個形式中，某個秩序中，某個生活形像中的。在這個形式中，本質的每個特徵誠然是當做特殊的力量，在其自己的成就中，圓滿了自己的，但是它的作用只是從全體的必然性中得出自己的意義來的。但是人們必須意識到全體，而把它看做是一切特徵所由以出發的一個核心，並且是結合一切的一個形式。如果負荷這個全體本質的人類不曾有這種有生氣的意識，而且人們也還沒有力量依照這種變得有生氣的意識來行事的話，那麼所謂「豐盈繁富」就只成了

「支離破碎」了。各種力量的差異既然出現於各個人和各種族的差異中，而在另一方面它又完全自然的擴展於各種範圍上，所以我們就看到，這種支離破碎就成了各個生活範圍，各個種族，和各個個人間的分離和戰鬥了。因而在德國歷史上就有一種原始的分別，並且在這種分別上還建立着一種紛爭不睦，而成爲北方與南方的對立。北方的普魯士人，乃是堅硬的現實形像的原則，乃是國家秩序的源泉，乃是個人訓練的源泉，乃是軍事訓練的源泉，乃是緘默誠懇的源泉，至於南方人，則是文藝女神的家鄉，乃是活躍的心情，乃是坦白的氣質，乃是可愛的閑散，因而很自然的北方人就喜愛南方人，南方人就厭惡北方人。但是同時北方人也有一種深厚的氣質，在藝術中也有一種創造的力量，對於最精細的形式也有一種原始的本能，至於南方人則也完全樂意接受有訓練的秩序和自制，只要它們是有生氣的。因而德國歷史上的一大問題就是：南方人的創造力，是否，並在何時，終於與北方人的賦與形相的力量結合起來，而且南方人的本質的力量是否，並在何時，與北方人的支配現實的力量結合起來，而使兩者同時都得到一種被保護並被鼓舞的實現。一個偉大的德國人曾有一次說過，民族有兩重偉大的危險，它或則爲一個純粹的文化民族，「如希臘人似的，雖然以藝術馳名，可是它却無尊榮的滅亡了。」它或則爲一個純粹的國家民族，如羅馬似的，雖以國家資格統治了世界，可是它在文化方面却是依賴他人的。

在德國人的本質中還建立着另一種對立，它也照樣貫穿於德國人的歷史中，那就是德國人對於其家鄉土地的依戀不捨，和其浪漫的遠遊衝動——對這種衝動說來，家鄉又是太於狹窄而難以久居的。這種對立常常出現於同一家屬中的弟兄之間，有時又把民族的偉大家屬分裂了。就如德意志皇帝和西方的領袖，巴巴羅娑 Friedrich Barbarossa 與獅子亨利 Heinrich der Löwe，薩克森公爵，就有一度是相對立的。巴巴羅娑正具體化了德國的原始力量，那種力量驅使他進向無限，忘掉近處，並充滿了生命，而尋求遠處。他爲服役上帝之故，曾以德國皇帝資格，統率他的武士，三次到了遐方異域，並且在三次十字軍中企圖以德國的刀劍，奪還了聖地，但是結果他就死在遠離家鄉的一道河流的洪濤中了。可是幾乎沒有別的一個人物，曾經如他那樣征服了德國人的心靈，並在其中現在仍然活着，而包圍在傳說故事裏面。至於他的大敵，獅子亨利，則由於德國人那種相反的原始力量之故，只以一切力量單單服役於家鄉，而不肯隨從他的皇帝至於遠方，可是他仍然忠於德國人的本質，而把他的全部創造的，戰鬥的生命，獻給惟一的目的，就是從家鄉的基地上，來衞護，並推廣德國人的逼近的現實性。新德國已經把這個偉大的德國人的墓地復新了，並且把他崇拜爲是一個意識到民族的公爵之象徵。這兩種生活正構成一個對立，一種生活是在遠方爲上帝服役的，這種生活就使人們拋棄了他們的直接的現實，另一種生活正

是對於「現實性」的一種服役，這種服役也被人感到是神聖的，因爲上帝是把這種現實當做家鄉，把我們置在其中的：一方面是主張泛愛人類的觀念主義，在這裏自己的民族就退在後面；另一方面是熱烈的愛國主義，這種主義是與全世界反對的。這兩種生活間的對立一向就成爲德國發展的基本問題之一，就是，什麼時候，它們才終於會在一個把兩種本質特徵——趨向無限的衝動和支配當前的衝動——實現了的帝國的統一中，融合起來。

同樣，德國人的本質，也是與其千差萬別的傾向相應着，而無條件的實現在互相隔離的各個成就範圍中的。不祗在政治領域中，就是在精神領域中，德國一向是，並且直到現在還是與一個千百島嶼形成的領土相似的，這些島嶼各各都具體化了德國民族的一個部分或一個方面，在這些島上的人並不曾經由一個共同的紐帶被結合起來，而使人各各在其他位上來服役它(紐帶)。那負荷它們，並結合它們，的公共元素正缺乏着一種力量，使它們不能眞正圓滿的統一起來。德國的敵人一向知道充分利用這種缺點，而且我們的分裂直到現在還是我們的弱點所在，和敵人的希望所在。德國人一大部分雖然在俾士麥所統治的帝國中在政治上統一起來，可是同時一種自由主義仍然發展出來，這種主義，若在德國本質的觀點下看來，並不呈現出別的來，它只是尊崇紛歧雜亂，而與那能給與意義的「全一」脫離關係的。經濟，

藝術，政治，科學，教育，學者，農夫，工人，學生，商人，兵士，在先前都只是互不溝通的一些領域，互不相涉的一團團的人，雖然他們都是德國人性質的活動範圍和負荷者，並且是同一的德國本質的成就領域和負荷者。但是在德國各黨的戰鬥中，德國各種特徵的對立，就達到最壞的情形，而高升成了謬誤系統，這種情形自從一九三五年希特勒柄政以來，才絕跡於德國以內。不過就在各種成就範圍中，各黨各派的戰爭也是洶湧不休的，這就說明了，德國本質中的對立，和個性的放縱了。就在科學中，哲學中，藝術中，經濟中，教育中，等等，也都有同樣情形；到了最後，國社主義的運動才從這種紛亂攻伐之中，提高了那由德國人本質深處來的呼聲，那種呼聲把紛亂情形喚回統一地步，並且熱烈而嚴格的把全體的本質的實現，提高成為民族的新的發展原則——這是在德國史上初次發生的事情。

德國的國社主義乃是一種絕大的企圖，它是企圖把德國的本質圓滿實現了的。而其實現之方就在於，從德國本質的各種力量的紛雜無倫中終於創造出一個全體來。它所企圖的乃是從一切人的公共的核心中，給與他們以一個偉大的家鄉，而使他們在其中在合乎自己的方式下實現了自己，並且使他們在其中，在一切生活範圍中，可以成為純粹的形像。同時它又企圖，給眞純的德國本質的這種發展，以一個國家形式，使它的發展可以抵禦一切危險。因而民族的本質，或者較好些說來，當做本質看的民族（譯

者按：著者把民族當做本質，把國家看做此種本質的實現形式），乃是國家的意義所在，至於國家，則當做一種形式，而對於民族本質的悠久不斷的發展成爲最高服役者。

現在有一種政治的力量，使一切人的新思想都建立在他們自己的民族的特性上，都建立在他們的公共本質的事實上，並且把人的意志喚醒了，保持了，而使他們這種本質純粹發展出來，並把它實現在，保證在一個緊密而合乎本質的國家中——這種政治的力量乃是希特勒所建立並且已經勝利了的國社主義的運動，這個運動的組織形式乃是國社黨，和附和它的各種組合。在黨與國的關係中，那負荷一切生命實現的兩種力量的悠久創造的緊張關係，就複現在最高的可能形式中！那兩種力量就是本質的發展衝動，和對於堅牢形相的追求。國社主義的國家一面要求「合本質性」，一面還要實現那不祇從本質中並且從時空的，歷史的現實性中，來的要求：國家有兩重職責，它要在一切生活領域中給民族全體來創造並保持一些秩序，那些秩序一面要保證合乎本質的最大限度的發展，同時又要有一種永續力，可以抵禦那些威嚇民族生活的內外現實界的險惡風濤。爲保持全體的生命起見，國家在或此或彼的地方也許應當在某程度內促進一些本質的特徵，並且在某程度內壓制另一些特徵——這種程度的或高或低，並不是建立在各種自然力的彼此關係上的，乃是建立在對於當時的歷史要求的考慮上的。國社主義的運動和國社

黨，又有義務，對着一切空間的兼時間的猶疑，來代表悠久的本質願望 Wesenswünsche 。因此，本質與形式，有推動的力量與司保存的秩序，民族的本質與民族的國家之間，就有一種悠久的對繫。但是國社主義國家的內面所以堅牢穩固，其秘密乃在於：它不反着生活，而謬想把一切問題都一下解決了，因而它就並不希求一個僵硬的結構，而只是使各種形相從那永在衝進的本質的源泉中，永不休停的發展出來，並且把這種發展建立在悠久的秩序中，而向那與此結合着的戰爭，指示出合法的途徑來。

在國社主義運動的威鎮之下，全德意志的現實性就達到了一個新的秩序。新秩序在這裏有兩層意思：它以統一來代替了破碎，並以對於原始德國本質的認識，來代替代一切非德國的內容，形式，和力量。它把那結合一切的德國本質，重新燃燒在人心中，並把一切人所當衛護的德國的現實，做成一個鐵一般的意志。因而結果就有一個統一起來的民族代替了許多黨派，團體，和地域，並以服役一切人的公團代替了互相交戰的各個階級，各個層次，各個流品。農夫，工人，商人，藝術家，科學家，經濟家，先前都是由各自的利益分割開的，到了現在就都成了同一個「觀念」的負荷人了，那個觀念是每一個人應當在其職業中實現了的，那就是德國。

由此一切生活領域和其負荷者就都得到一種新的意義。他們失掉了他們的獨立性和孤立性，但是他

們卻由此恢復了他們的原來意義！那種意義就是：他們是活生生的全體中的一種機能。先前的個人主義者和利益團體，現在都成了這個機能的負荷人，而結合起來，成爲偉大的民族身體上的肢體。在所有這些領域中，人們對於全體都覺悟到一種新的責任，至於一切政治復興工作的主要原則，乃是教育，即新人的造就！這種工作是與國社黨的一切努力，攜手並進的。自從國社黨柄政以來，他們的誓言乃是：個人必須服役全體，他必須經由國家和自修培養成一個堅定的品格，使那個品格不但可以表示了民族的本質，並且有力量在其特殊位置上，來保存那種本質，即在正當的途徑下來服役它。但是德國人本質特徵的繁多雜亂，是應當在人，生活，和工作三者的新的體裁的統一中，實現在一個「形式」中的；在這種形式方面，各種特徵就不如先前似的互相阻擋，而全體乃是當做一個內心緊張着的力量，達到這個形式的。在這種意義下，應着德國人的本質，在一切生活組合和工作組合中，那孤立化了的個體的力量，以及虛假的公團（如單純的多數和匿名的羣衆），就退在後面；代之而起的，乃是眞純的公團，那就是說，乃是全體，乃是關節的結合，乃是領導和隨從。在一切公團中，人格的負責都成爲一種力量，德國人是藉着那種力量，一面當做固執的自我，一面當做無私的肢體，企圖來發展自己，保存自己的。

在藝術中，人們也拋棄了一個抽象的「美」的概念，因爲這種概念乃是完全不顧及民族本質的特性

的；他們專承認那可以健全而直然的表示出德國人風格來的那些形式。在彫刻中，在繪畫中，在音樂中，在建築中，原始的德國力量又得勢起來，那些力量在過去多少世紀中曾經產生了不朽的德國的偉大藝術品，這些藝術品所以偉大，就在於它們毫無歧義的宣示了德國人的本質。

學術必須不再滿足於爲「眞理自身」那個抽象原則服務，而當如一切職務似的，獻身於德國生活現狀的要務上。在它看來，一種智識所以有價値，並不祗是因爲它在客觀上是眞實的，要緊的乃是看，一種眞實的智識，在民族生活的觀點之下是否値得發現。因而，正如藝術家似的，學術家也應當本其職責，同其工作，特別感到自己是一個德國人。

經濟一向是只滿足於它自身的，而且也只有個人來服役它的利益，這些個人就分爲工人與企業家兩個陣營，而且他們是反着民族的利益，與國界以外的同類結合起來的，可是到了現在，這種經濟又對全體負起責任來了。經濟是爲民族存在的，並非民族是爲經濟存在的，這就是現在的新的口號。這種急變的含義乃是：那些德國企業家和工人中隱伏着的個人力量的偉大武庫，並不被剷除於民族生活以外，正如德國人的尋求眞理和發現眞理的原始力量，並不被剷除於科學之外，和其對於有效形相的渴慕，並不被剷除於藝術之外似的。正相反的，所有那些一向自私，自利，而自是的各自爲政的人們，現在都又被

插入在全體的生活結構中了。代階級戰鬥而起的已經有那結合企業家和工人的經營公團 Betriebsgemeinschaft 和德國「勞動戰線」那種包括一切的組織出現了。

這個少數的例子就可以使我們窺見一切範圍和職業中的全部變化；我們如果以這些少數的例子爲基礎，而回顧那可以指示出德國本質來的那些紛雜的特徵，那麼我們就可以看到，現在有一種原則在到處已經得勢起來，使我們不把這種紛繁的特徵認爲是一堆混亂力量，並把它們吹散了，我們只是把它們排列在力量結構中，並安置在全體中。這裏的根本思想乃是：我們應當把國家和生命積極建立起來，使德國人的本質的特徵都可以在其中表現出來。因而那鼓動全體的精神也就是那把各種對立結合起來，從事於創造的發展的那種精神。我們在一起初已經看到，德國人那種內心緊張而自相矛盾的本質，其特徵正在於：一種顯然的自我着重與一種深刻的世界聯繫對立起來，但是這種對立却被下一種情形補救了，就是現在那種過甚的家鄉之愛，對人有一種推動一切的要求，而且人們在各自所處的地位上，也有一種絕對的負責。德國人的個性雖然有一種發展衝動與表現衝動，可是這種衝動也被下一種事實所補救了，就是他們承認它的特殊氣質不是對於全體的特殊權利，而是對於全體的特殊義務，而且一種領袖原則尤其平抑了這種衝動，因爲這種原則正要求最大限度的個人的人格的犧牲。但是同時，過分着重個人的危

險，和誇張個人的衝擊力而忘掉全體的那種危險，也被阻止了：而其阻止之道就在於，一切人都絕對束縛於國家的生命法則之下，尤其束縛於一個法則之下，就是，公益應當先於私益。——其次，德國人的理解力又是想在自然科學或工藝中表現自己的，這種表現意志雖然不會被一些縹緲所束縛住，（不過我們這時代的後期的浪漫主義，也曾柔弱萎靡謾罵那使人失掉靈魂的工藝，而幾乎有威嚇這種意志之勢）；但是舊時代既然憑其倦怠的智慧主義而貶抑了心情的力量和信仰的價值，因而有了一種過分理性化的危險，所以德國人就又耕下一種情形，把這個危險平抑了：就是，生命，自然，和公團的自然力量和其價值，以及肯定它們的那種感覺，已經被人認為是一切生命發展的推動原則和範圍原則了。因而德國人就依照德國人的本質，不要求一種反對工藝的信仰，而只要求為信仰服役的工藝，和包括工藝的一種信仰。原始德國人的工作良心，已經再度成為每一種工作的倫理的基礎，這種良心把清醒的作為束縛在工作之愛上，甚至把這種作為從這種愛心中發展出來，並且呼求這種愛心，在作品中來徵實自己。——德國人的深入衝動現在並不曾被消滅了，它只是在一個方向中被阻止了，而不使它把自己消失在不健全的自我分析中。但是在別的任何方向中，它不祇可以自由發展，而還可以與國社主義的領袖制的要求相應。在科學家的立場方面也如在詩人的立場方面一樣，就是在各個人的新的生活的立場方面也是一

樣。現在工作的大衆比一向更把心地開了，而可以接受一種令人神往的閑暇，可以感到一種有價值的快樂，而不再自安於肉慾的滿足了。——德國人一向是企圖徵實自己的力量，並喜愛充分的康健的，國社主義的生活發展是完全與這種衝動相應的。最後，那由基督教和理性主義的價值秩序中，侵入德國的人生觀中的那種藐視肉體的心理，也應着德國人的本質，而消滅了。最後，那種克敵致果的健康力量，又與對自然的敬畏，對生命發展的敬畏，對負荷人類存在的身體的敬畏，同樣被人承認爲有價值的。自從希臘時代以來，世上沒有任何民族如現在的德國人，那樣喜歡完美的力量發展，並那樣高與身體的力量。其次，再說到德國人本質特徵中的那種矛盾，即無度與法則間的矛盾，則這種矛盾在現在也找到它的家鄉，因爲幾千萬人在結合起來，被同一個意志所鼓舞，並且服從於同一個領導時，他們的造形能力已經超出了一切可以想像的程度以外了。因而國社主義的組織，集合，和慶祝，建築工業等的宏壯規模，正與德國人那種趨向超人的偉大，趨向不可度量的對象的衝動，相應。但是比此更重要的乃是：德國人那種遵守自造法則的衝動，現在已經在一種方式下眞正實現了，那種方式正應着他的本質，而把他的自由束縛住，使他服役於那負荷他的全體。自由乃是能以實現「自己的本質」之謂。因而在眞正的自由中，人們就承認了眞正的界限。因而自己的本質就建立了自由，同時又建立了界限。不論在任何程

度內，現在德國的個人成爲全體中的肢體，卽，當做個別之物，而合長（卽共同生長之謂）在民族的偉大本質之中，而在那程度內，民族生活的法則同時也就成了他自己的法則，並且在同樣程度內，對於民族的服役，對個人說來，同時是束縛，同時也是肢體的實現。德國人的本質或者就在肢體的這種經驗中，在他的這種表現經驗中，到了登峯造極的地步。因爲在這種經驗中，那最矛盾的和最有創造力的成分，就結合起來了。在這裏，個人意志是從全體內生長起來的，至於全體則是經由這種意志所實現的。現在的德國領袖就是這種肢體性的最大的象徵，他乃是德國精神的具體表現，乃是德國本質的活生生的象徵，要求，和呼聲，乃是那可以保護此種本質的發展的一個形式的活生生的象徵，乃是這個本質在歷史上的存續之擔保。

因而國社主義的國家，完全不是一種任意的發明。它所具體化的精神，它所保護的本質，乃是原始德國人的本質，只要德國人還存在；這種精神乃是原始的德國精神，它是那樣老的，自從一個德國人聽到他的德國的良心的呼聲以來，它就存在了。在新的法律中，秩序中，和評價中，德國人的本質的特徵，一件一件都實現了。國社主義的世界觀，乃是悠久的德國本質的自認，乃是企圖實現它的那個鐵一般的意志之表示。世人是不能够瞭然於此的，因爲他們不知道德國人的本質，這種本質原是幾千年來就

存在的；它祗是實現在國社主義中罷了。他們不理解，在國社主義中，悠久的德國人就本着不可約束的力量，把自己提高起來；他們不理解，國社主義乃是由一個在歷史的現實中企圖實現自己的那種本質的「實有形式」Seinsform 中生出來，是由各個特徵的紛歧錯雜中和雜亂無章的成就中生出來，進於公共作用的統一中，由過去時代的零碎作品生出來，進於一種有關節的秩序的全體中的。這個「悠久的德國人」是不能具體化在個人中的，他只在民族的全體中，把國社主義的德國作爲自己的形像，給與自己。這裏在結論中，我們還當重說一遍我們在一起初所着重說過的話。

德國的本質永不能從抽象的概念中被人充分理解了。「自我着重」和「世界聯繫」Weltverbundenheit 誠然在其對立的統一中，標記出德國的本質來。但是，什麼是「自我！」什麼是「世界！」所謂一個德國人乃是指阿爾卑斯山或萊茵河的一個在農場上工作的特殊農夫而言，乃是指汽車路上或克羅伯 Krupp 工場中從事特殊作品的工人而言。所謂自我正是這個特殊的「自我」，而不是一種普遍的東西，它是被內容完全確定的職責所鼓舞的，他乃是緊屬於家鄉上的一個完全確定的家庭中的肢體。所謂「世界」也總是指一個可愛的空間而言的，乃是指一段德國的家鄉而言的，乃是指他們在這個家鄉中的有內容的活動而言的。德國人的本質完全不是各種氣秉，性質，和對於悠久的生命問題所持的特殊立場等，所

構成的一個組織，同樣，德國人的精神也不是抽象的價值和要求所構成的一個組織。那現實的，活動的，鼓動人的德國精神，乃是充滿內容的現實的德國，正如這種「現實」生活在德國人的心靈中似的。我們德國人是結合在這種現實性上的；我們是保護這種現實的，因爲我們愛護它；我們是保衞這種現實，而抵禦那危害它的力量的；這種現實向我們要求什麼，我們就唯命是從；這種現實生活在我們心中，成爲良心，成爲衝動，成爲法則，使我們來保護它，來完成它，——這是與其本質相應，而爲歷史的當前刹那所需要的。

因而德國人的精神就不是別的，只是生活於德國人良心中的這個德國，乃是包含民族和國土的德國，乃是一種歷史上的本質，——這個本質是要求實現自己的，這種要求正鼓動了一切德國人。它乃是在德國大人物的遺產中繼續生活着的德國，它乃是使我們慘痛的感到它的弱點的德國，它乃是藉其不朽的大師的作品鼓勵我們的德國，它乃是促動我們來顯示它的悠久本質的德國，它乃是勉强我們服役於國家前程的德國。德國乃是波次丹 Potsdam 兼威瑪 Weimar，這乃是德國的精神；德國乃是菲得利大王兼歌德，這乃是德國的精神；德國乃是俾士麥兼貝多芬，這乃是德國的精神；德國乃是希特勒，他乃是德國精神：德國乃是那伴着他復興起來而停泊在「無限」中的悠久國家，這個國家正是德國的精神，正

是我們現在作戰以求實現的最後的並最爲神聖的要求！

中華民國三十二年三月初版

中德學會特刊六 德國的精神 Der Deutsche Geist

每册定價貳圓（北京通用紙幣）

外埠酌加匯費

版權所有 翻印必究

原著者 Graf Dürckheim-Montmartin

譯者 關琪桐

發行者 中德學會

印刷者 京華印書局